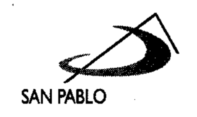
MAURICIO BEUCHOT

MANUAL DE FILOSOFÍA



MAURICIO BEUCHOT

MANUAL DE FILOSOFÍA



Diseño, formación y portada: DCG Ma. del Carmen Gómez Noguez

"AL SERVICIO DE LA VERDAD EN LA CARIDAD"
Paulinos, Provincia México

Primera Edición, 2011

Calz. Taxqueña 1792, Deleg. Coyoacán, 04250, México, D.F.
www.sanpablo.com.mx

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ISBN: 978-607-7648-97-0

INTRODUCCIÓN

Esta obra intenta ser un manual o resumen de filosofía. Se tratarán las partes más importantes, que no deberían faltar en una iniciación a esta disciplina tan compleja del saber.

Se comenzará tratando acerca de la filosofía en sí misma, para tener un concepto al menos lo más amplio que se pueda, pero también lo más preciso que sea posible. Pasaremos a las disciplinas del *trivium*, comenzando con la filosofía del lenguaje y la semiótica, lo que correspondía a la gramática. Luego vendrá la lógica, que también dirá algo en conexión con la retórica, ambas vistas como teorías de la argumentación.

En esa misma línea, se hablará de la teoría del conocimiento, crítica, gnoseología o epistemología, que desemboca en la filosofía de la ciencia.

Se pasará a la parte más constitutiva de la filosofía, la metafísica u ontología, pues las tomaremos como abarcando casi lo mismo: aunque la metafísica es más amplia, la ontología es su aspecto más fundamental, en cuanto doctrina de la realidad en su más amplia generalidad.

Una aplicación de la ontología será la antropología filosófica o filosofía del hombre, una ontología de la persona. Ella nos servirá para plantear la ética, que estamos convencidos, se basa en una idea de hombre, le corresponde como construcción de su *ethos* o modo de actuar.

En conexión con la ética, y casi como derivadas de ella (pues en realidad son aplicaciones suyas), vienen la filosofía del derecho y la filosofía política, que son poca cosa sin su relación con la ética.

Algo conectado con las anteriores es la filosofía de la historia, pues el ser humano se da concretado en la historia, y de ella sacamos enseñanzas para la ética, la filosofía política y la misma antropología filosófica. Ella nos conduce al conocimiento de la naturaleza humana, ya que se da incardinada en la historia.

Y, de acuerdo con esa concepción del hombre y de la sociedad, surge la filosofía de la educación, pues una concepción del hombre es lo que damos a los alumnos en la relación de docencia-aprendizaje.

Viene después la estética, que es un asunto delicado y difícil, porque no hay reglas seguras en ella. Mucho está ligado a la intuición, incluso al sentimiento. De ahí su peligrosidad, que se revela hoy en día en la vaguedad que exhibe esta disciplina, de modo que casi no se puede distinguir entre una obra de arte y una tomadura de pelo.

También abordaremos la filosofía de la religión, que es el estudio filosófico de ese fenómeno tan estrechamente ligado al ser humano, como es el de la religiosidad, que hoy en día encuentra un resurgimiento.

Con esto nos bastará para iniciar a los lectores en el estudio de la filosofía. Lo demás lo alcanzarán ellos mismos, con lecturas de autores y de temas o problemas. Motivarlos a ello será ya un logro muy importante de este compendio.

Mauricio Beuchot

NOCIÓN DE FILOSOFÍA

Introducción

Abordaremos aquí, en primer lugar, el concepto mismo de filosofía. Aunque hubiéramos tenido que dejarlo para el final, después de recorrer las partes para ver en ellas el todo, podemos tocarlo aquí, después de un somero recorrido por la historia de la filosofía, es decir, por sus grandes líneas y etapas. Viendo, aunque sea a grandes rasgos, lo que se ha cultivado como filosofía a lo largo de su historia, podremos recoger el uso constante del vocablo, con la significación preponderante que ha conservado a lo largo de ese proceso. Claro que no puede ser una mera encuesta o promedio, sino que necesariamente atenderemos a lo que nos parece más constante y definitorio, que es lo que se ha conservado más presente.

Después del análisis histórico, haremos la síntesis sistemática, en la que trataremos de recoger lo que ha perdurado como filosofía a lo largo de la historia. Y aun en eso haremos omisiones, ya que atenderemos a lo que ha sido su periplo histórico desde que aparece como filosofía, o se registra como tal, a partir de los griegos y por la cultura occidental. No negamos que se encuentre la filosofía en las demás culturas, pero la occidental es la que ha marcado incluso lo que podríamos reconocer en las otras como filosofía.

De hecho, estamos haciendo un ejercicio de metafilosofía o, por lo menos, de dia-filosofía, lo cual debería efectuarse después de la actividad filosófica misma; pero, ateniéndonos al carácter reflexivo de ésta, lo presentaremos ahora, apelando a que el orden de la exposición es opuesto al de la invención. Y es que hacemos filosofía de la filosofía, después de haber caminado un buen trecho en ésta como tal.[1]

En realidad, deberíamos poner la noción de filosofía al final, como un punto de llegada, después de haber recorrido todas las ramas que la conforman, para dar idea del árbol. Y también deberíamos de obtener la noción de filosofía como un fruto después de haber recorrido su historia, y sacar lo más común y continuo que se ha pensado de ella a lo largo de la misma, es decir, el resultado de lo que los propios filósofos han pensado acerca de su actividad filosófica. Pero el orden expositivo pide que pongamos primero lo que entenderemos por filosofía a lo largo de nuestro tratado. Esto también se justifica por el carácter reflexivo del pensamiento, que avanza como por círculos, que da muchas vueltas, que avanza y vuelve, esto es, reflexiona, para ir tanteando por dónde camina y para ver qué es lo que ha avanzado. Y para eso necesita, después de avanzar algo, retroceder o volver reflexivamente a donde partió.

Por eso más bien hemos elegido obtener la noción de filosofía a partir de su historia.[2] Haremos, por ello, un breve recorrido histórico, para ver lo que, a grandes rasgos, ha sido. Como resultado de ello observaremos lo que ha perdurado y ha predominado. Así po-

1. La idea de dia-filosofía, en lugar de meta-filosofía, la debo a conversaciones con Héctor-Neri Castañeda, de la Universidad de Bloomington; ver su libro *On Philosophical Method*, Indiana University Press, Nous Publications, Bloomington, 1980, pp. 105 ss. De filosofía de la filosofía han hablado Dilthey, Fichte y José Gaos; ver J. Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Stylo, México, 1947, y *Discurso de filosofía*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1959, pp. 29-30 y 47-48.

2. Este procedimiento tiene una larga tradición. Puede verse ya en V. Cousin, *Necesidad de la filosofía. (Introducción a la historia de la filosofía)*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947, pp. 53 ss.

dremos tener un mínimo para estructurar y esquematizar nuestro concepto de filosofía sin que sea tan *a priori*, sino obtenido de una manera *a posteriori* y analógica, esto es, partiendo de su historia.

Recorrido histórico[3]

La filosofía ha tenido muchas definiciones recientemente. Pero se nos olvida que quienes la introdujeron fueron los pensadores griegos presocráticos (considerados como griegos, a pesar de que muchos vivían en las colonias del Asia Menor y de la península itálica). Podrán encontrársele análogos en las otras culturas y en épocas anteriores, pero fueron ellos quienes introdujeron el concepto de la filosofía. De modo que por analogía con él se darán los demás.

Cicerón atribuye a Pitágoras el término "filósofo", del que viene "filosofía". Se duda de que Pitágoras haya sido un personaje histórico, y casi se lo considera mitológico, más bien usado por la escuela pitagórica para autorizar sus enseñanzas. Pero lo cierto es que el origen del término fue la humildad, pues no queriendo pasar por sabio, que era demasiado, Pitágoras se describía como filósofo, esto es, amante de la sabiduría.

Suele ponerse como primer filósofo a Tales de Mileto.[4] Lo que se ve como propio de los filósofos es la intención de separarse de la religión, de la explicación mitológica y de usar explicaciones racionales, basadas en la experiencia y en el intelecto. Los primeros fueron preponderantemente empiristas, como el propio Tales, Anaximan-

> Un filósofo es aquel que se pregunta por las causas de las cosas. Por las más profundas, pues los científicos han abordado también las causas, pero han dejado para la filosofía las causas más hondas, aquellas que pertenecen a la lógica, la ontología y la ética.

3. La cronología de los filósofos y/o escuelas filosóficas se encuentra en el Anexo.
4. M. Beuchot y M. Á. Sobrino, *Historia de la filosofía. Desde la antigüedad hasta la posmodernidad*, Ed. Torres, México, 1998.

ro y Anaxímenes. Ellos buscaban la explicación del movimiento y de la quietud de las cosas, de la multiplicidad a la vez que unidad del cosmos o universo. Así, buscaron una *physis*, una naturaleza común, un *arché* o principio, de donde todo surgiera y a donde todo volviera. El primero la colocó en el agua, el segundo en el *ápeiron* o lo indeterminado, y el tercero en el aire. Como se ve, hay una voluntad de encontrar lo común, la naturaleza o esencia, lo universal que ampara todas las cosas individuales, lo abstracto que explique lo concreto.

Otros fueron más racionalistas que empiristas, como los pitagóricos (que explicaban las cosas por los números) y los eleatas: Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso, que hacían al ser fijo y estable, mientras que Heráclito lo hacía en movimiento. Para los eleatas, el movimiento era lo aparente, y lo verdaderamente real, la fijeza; para Heráclito la fijeza era lo aparente y lo verdaderamente real, el movimiento. Pero en ambos casos, y siempre, se buscaba el fundamento de las cosas, lo que estaba atrás de las apariencias, la esencia, lo verdaderamente real.

Si éstos daban una respuesta monista, también había algunos que eran pluralistas, como Empédocles, con sus cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra) y Anaxágoras, con sus homeomerías, que eran unidades compuestas de todos los elementos, por eso podían producir cosas tan diversas. También Demócrito, con sus átomos, que eran corpúsculos elementales, indivisibles.

Y con los sofistas se pasó del cosmos al hombre, éstos se preocupaban más de la ética, la cual contrastaba con la diversidad cultural (sobre todo con los persas), llegando a un relativismo muy fuerte. A ellos se opuso Sócrates, quien buscaba el principio universal del bien, que colocaba en el saber. Platón, además de la preocupación moral de su maestro, recogió otra vez el cosmos; lo mismo hizo Aristóteles, y ambos desarrollaron una filosofía más completa. La del primero era idealista, la del segundo, realista; es decir, el primero ponía la esencia de las cosas fuera de ellas, en las ideas o formas subsistentes, mientras que el segundo la ponía en las cosas mismas, como formas inherentes en la materia. El prime-

ro daba más importancia al intelecto, con las ideas innatas; el segundo daba más importancia a la experiencia, de la que provenían las ideas. Y ambos tenían su metafísica.

Las escuelas socráticas menores se dedicaron más bien a la ética, unos poniendo el bien en el placer, como los cirenaicos, otros en la vida ascética o natural, como los cínicos, y otros en el conocimiento, como los megáricos.

Las escuelas posaristotélicas hacían algo parecido. Los epicúreos tenían como ideal el placer, no sólo sensorial, sino también, y sobre todo, el intelectual, como la amistad. Los estoicos se dedicaban a la lógica, la física y la moral: tenían una física materialista y panteísta, y una ética muy severa, a veces un tanto rígida. Los neoplatónicos encontraron una mística panteísta. Hubo también escépticos y eclécticos. Los romanos incorporaron y desarrollaron estas corrientes provenientes de la filosofía griega.

La Edad Media recogió arduamente las enseñanzas griegas y romanas, al principio con mucha dificultad. Después de la época patrística, en la que hubo muchos pensadores cercanos a los clásicos, como San Agustín, Mario Victorino y Boecio, vinieron las invasiones, con tiempos oscuros, en los que, gracias a los árabes, se recuperó el legado grecorromano. La alta Edad Media utilizó los pocos recursos bibliográficos que tenía y edificó conocimientos y aun sistemas notables, como el de Juan Escoto Eriúgena, el de San Anselmo y el de la Escuela de Chartres, así como el de la Escuela de San Víctor. Eran predominantemente platónicos (o neoplatónicos), y Aristóteles se fue recuperando poco a poco.

Gracias a traducciones, primero del árabe y luego directamente del griego (como la de Guillermo de Moerbeke), se recuperaron las obras de Aristóteles y pudieron comentarse de manera más completa. Sobresalieron en ello Alejandro de Hales, Roger Bacon, San Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham. A pesar de que todos comentaban a Aristóteles, hicieron construcciones sistemáticas a partir de él, y muy diferentes entre sí. Unos eran más platónico-agustinianos, otros más aristotélicos. Santo Tomás fue el que logró

...i equilibrio más perfecto. Y tenían lógica, física (y en ella la biología y la psicología), metafísica, ética y política.

Se ha dicho que la filosofía medieval es más bien teología, pero, sobre todo en Santo Tomás, se distinguía la diferencia y la especificidad de cada hábito, el filosófico y el teológico, como separados. Además, prácticamente toda la ciencia era la filosofía, *contradistinta* de la teología. Poco a poco fueron surgiendo otras profesiones, como la de médico y la de jurista. Luego, con el Renacimiento y la Modernidad, la física (con matemáticas y astronomía). También la política como ciencia independiente.

Surgió la corriente racionalista, con Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz. Y la empirista, con Francis Bacon, Thomas Hobbes, Locke, Berkeley y Hume. Fue un giro epistemológico, centrándose en el conocimiento, aunque se hacía metafísica, la cual incluso llegó a ser una metafísica del sujeto.

La Ilustración condujo a la reflexión sobre las ciencias, también a un sensismo como el de Condillac, a una ética liberal, como la de Voltaire, y a una transición hacia el romanticismo como la de Rousseau. En política, recoge el contractualismo de Hobbes y otros, y piensa que el hombre es bueno en estado natural o salvaje y que la sociedad lo hace malo (ambicioso y envidioso), por lo cual tiene que realizarse un pacto social. Kant es el genio de la Ilustración. Continúa la vena epistemológica de la modernidad y hace una síntesis de racionalismo y empirismo en su idealismo crítico o trascendental. Pero bloquea la metafísica, diciendo que conocemos el fenómeno o la apariencia de las cosas, pero no el noúmeno o su esencia.

Los filósofos románticos tratan de superar esa dicotomía kantiana y pasar del fenómeno al noúmeno con medios no racionales: el sueño (Novalis), el amor (Hölderlin) o la voluntad (como en Schopenhauer). Fichte y Schelling dan elementos para sistematizarla, y Hegel hace el sistema idealista, con su paso del espíritu subjetivo al espíritu objetivo y al espíritu absoluto. En él confluyen la lógica y la metafísica. Y de ellas se derivan la ética, el derecho y la política.

Otra vena diferente fue la de los positivistas, que se concentran en la ciencia y la llevan a su clímax, como en el caso de Comte, y le añaden la utilidad, como hicieron Bentham y Stuart Mill. También se vinculó con la evolución biológica, como en Spencer y Darwin.

Marx se opone al idealismo hegeliano y lo hace materialismo. Se centra en la economía y a través de su proceso explica la historia; desemboca en una ética revolucionaria y una política socialista y comunista. El interés se carga hacia la filosofía práctica.

Otros van del lado de la voluntad, como Schopenhauer, que habla de la voluntad de vivir, y Nietzsche, de la voluntad de poder. Otros voluntaristas fueron Klages y Spengler. También se habló del lado de la intuición, como Kierkegaard y Bergson. Dilthey centró su filosofía en la historia, con cierto acercamiento al historicismo, aunque critica el historicismo extremo.

En el pragmatismo estuvieron Peirce, James y Dewey. En la filosofía del proceso se situó Whitehead. Los neokantianos trataron de hacer científica a la filosofía, tanto la escuela de Baden, con Windelband y Rickert, como la de Marburgo, con Cohen, Natorp y Cassirer. En la primera se estudió sobre todo la epistemología y la metodología científica; en la segunda, la axiología o filosofía de los valores y la filosofía de la cultura. Husserl, creador de la fenomenología desplegó su actividad en Friburgo. Lo siguió Heidegger quien, después de transitar por el neokantismo, en Marburgo, juntó, en Friburgo, la fenomenología con la hermenéutica de Dilthey.

El existencialismo se centró en la reflexión sobre problemas de la vida cotidiana (potencialidades del hombre, angustia, náusea, muerte y sinsentido); por eso tuvo mucha presencia y difusión. Contó con cultivadores como Jaspers, Marcel, Sartre y Camus. Se les suele asociar a Unamuno, que se preocupó mucho por la angustia ante la muerte. Ortega y Gasset fue raciovitalista y estuvo cercano a ellos. Entre los marxistas fueron importantes Engels, Gramsci, Lukacs, Garaudy y Althusser. Por otra parte, Frege, Moore, Russell y Wittgenstein iniciaron la filosofía analítica. Primero se presentó como atomismo lógico. Después se dio el neopositivismo o positivismo lógico, con el Círculo de Viena (Schlick, Carnap, Neurath)

Grupo de Berlín (Reichenbach, Waismann), los ingleses (Ryle, Austin, Strawson, Anscombe, Geach) y los norteamericanos (Quine, Davidson, Putnam, Kripke).

La hermenéutica es heredera de la fenomenología y el existencialismo, singularmente a través de Heidegger. Trata de la interpretación, no sólo de los textos sino también de la realidad. En ella destacaron Gadamer y Ricoeur. Continuadores de la pragmática han sido Apel, Habermas y Rorty. La filosofía posmoderna critica la modernidad: sus metarrelatos (metafísica, epistemología, filosofía de la historia), sus metodologías (lingüística estructural, lógica, etc.) y sus instituciones culturales. En ella destacaron Foucault, Deleuze, Lyotard, Levinas, Derrida y Vattimo.

También se ha dado una filosofía latinoamericana, a veces incluso interesada en la construcción de un filosofar propio de nuestros países. En ella sobresalieron Rodó, Alberdi, Romero, Caso, Vasconcelos, Ramos, Uranga, Zea, Salazar Bondi, Miró Quesada, Sánchez Vázquez, Luis Villoro y otros.

Resultado

Algo que nos aclara mucho la naturaleza de la filosofía es la constancia de ciertos problemas y de ciertos métodos.[5] Problemas como el del ser, el conocimiento, la mente y el cuerpo, el bien y el mal, etc., han sido perennes. También ha habido métodos empiristas, racionalistas e intermedios. Pero vemos que lo que permanece constante en la filosofía es la búsqueda de las últimas y más íntimas razones de todas las cosas, obtenidas por la luz natural de la mente;[6] esto es, sus causas más profundas o universales. En ese sentido se puede hablar de una labor de fundamentación. También la filosofía vio la validez de las normas morales y de las costumbres de las sociedades. Igualmente, criticó la fuerza

5. S. Körner, *¿Qué es filosofía?*, Ariel, Barcelona, 1976, pp. 13-58.
6. J. Dávila, *Introducción a la filosofía*, Impresora Juan Pablos, México, 1952, p. 156.

de los argumentos y la utilización del lenguaje. Asimismo, examinó la validez y alcances del conocimiento, con la crítica del conocimiento científico, y sus apoyos empíricos.[7] Hizo la crítica de la política, y, más recientemente, la crítica de la cultura.

De antemano, distinguimos ramas en ese árbol, tales como la cosmología o física antigua (que abarcaba la física, la astronomía, la biología, la psicología), la ontología o metafísica, la ética y la política, la lógica, la filosofía del lenguaje, la gnoseología o epistemología, la filosofía social y la filosofía de la cultura, así como la estética, la semiótica y la hermenéutica.

De la física filosófica se separaron la física científica o físico-matemática, la astronomía, la biología y, después, la psicología. Quedan la física filosófica, filosofía natural o cosmología, y la psicología racional o filosófica. También quedó, en la filosofía, la ontología o metafísica. Permanecieron en ella la ética y la filosofía política; esta última dio origen a la política o politología y a la sociología, al igual que a la economía y al derecho. Quedó la lógica, que en la ciencia se ha usado como fundamento de las matemáticas. Junto con ella han permanecido la semiótica, la filosofía del lenguaje y la hermenéutica, aunque se dio origen a la lingüística científica. También ha quedado la gnoseología, con la epistemología o filosofía de la ciencia (la metodología es la lógica aplicada), a pesar de que se ha querido hacer de la epistemología una ciencia. La estética sigue siendo parte de la filosofía. La historia se independizó, pero quedó la filosofía de la historia.

Como se ve, hay algunas ramas que han permanecido como disciplinas filosóficas, o partes de la filosofía. Hagamos el recuento. Principalmente han quedado (con algunas más o algunas menos): la lógica, con la filosofía del lenguaje, la semiótica y la hermenéutica. Esta última a caballo de la filosofía del lenguaje y la epistemología. Ésta, la epistemología, con sus dos partes de la gnoseología o teoría del conocimiento o crítica, y la filosofía de

7. J. M. Bochenski, *Introducción al pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 1976, pp. 21-31.

ciencia. También ha quedado la ética, con la filosofía política o filosofía social, y la filosofía del derecho. Igualmente, la ontología o metafísica, la cosmología o filosofía natural, la psicología racional o antropología filosófica, así como la filosofía de la cultura, la filosofía de la educación y la filosofía de la religión. Por último, la estética y la filosofía de la historia.

Nosotros abordaremos la filosofía del lenguaje, con sus dos partes, que son la semiótica, dividida en sintaxis, semántica y pragmática, a la que sigue como otra parte la hermenéutica, la cual se parece mucho a la pragmática. La lógica, de la que surge la metodología, como lógica aplicada, por eso únicamente trataremos la lógica como tal. No expondremos la cosmología o filosofía natural, pues coincide en mucho con la ontología. Expondremos la ontología o metafísica (no las distinguiremos como hacen otros), y además la psicología racional, como antropología filosófica. También expondremos la teoría del conocimiento o epistemología, con algo de filosofía de la ciencia. Igualmente la ética y la filosofía política, con un poco de la filosofía de la cultura. Además, la filosofía del derecho. Asimismo, la filosofía de la historia y la filosofía de la educación. Finalmente, la estética y la filosofía de la religión.

Teoría y praxis

La filosofía tiene, como podemos ver, un lado teórico y un lado práctico.[8] En ambos casos es crítica, pero sobre todo en cuanto a la praxis. Es, por supuesto, sistema: la construcción sistemática de la cosmovisión o visión del mundo, pero también es crítica de los sistemas. Para lograr esa sistematicidad tenemos que hacer principalmente filosofía natural, antropología filosófica y aun ontología o metafísica, así como filosofía de la religión. Y en eso se aplica o se ejerce mucho la crítica; pero, sobre todo, se ejerce al hacer ética o filosofía moral, filosofía política, filosofía del derecho,

8. J. Vialatoux, *L'intention philosophique*, PUF, París, 1967, pp. 3-18.

filosofía de la historia y de la cultura. En esos ámbitos hacemos crítica de las instituciones, de las costumbres y de la cultura. También en cuanto a la filosofía de la educación y la estética.

Así, vemos que la filosofía es, sobre todo, la conciencia crítica de la sociedad, de la cultura.[9] Se relaciona con las ciencias exactas y naturales desde sus fundamentos, y desde allí las critica. Y también con las ciencias humanas, les aporta sus fundamentos y desde ellos las critica. Y es con lo que más incide en la sociedad, en lo moral, político, económico, etc., y es donde más se le pide su intervención. Es el lado práctico de la filosofía, que está fortaleciéndose mucho. La filosofía práctica es la que ha levantado a la filosofía en la actualidad, en la que no se quiere mucho a la teoría.

La crítica filosófica es la que se realiza con la realidad social en la que nos movemos, tratando de orientarla hacia lo que creemos que es lo mejor, el ideal. Por eso a veces propone utopías. Criticamos nuestra cultura (y las otras) para buscar el bien del ser humano, lo cual indica que tenemos cierta captación de lo que es la naturaleza humana, para ajustarle la sociedad según sus necesidades.

La filosofía conserva, pues, su carácter de conciencia de la sociedad, el filósofo es el que atenaza y hasta atormenta la conciencia de su sociedad. Lo hace ya en el aspecto teórico (lógica, epistemología, cosmología, ontología, antropología, estética), pero sobre todo en el aspecto práctico (ética, filosofía política o social, filosofía del derecho, filosofía de la educación, filosofía de la cultura, filosofía de la historia, filosofía de la religión); incluso en la estética y la filosofía de la historia y otras se ordenan a orientar la praxis comunitaria de la sociedad. El filósofo cuestiona las costumbres morales, las relaciones políticas, económicas, sociales

9. La filosofía como crítica de la sociedad y de la cultura está en los maestros de l sospecha, según los llama Ricoeur, Marx, Nietzsche y Freud. Esta actitud crítica puede vers en J. H. Randall Jr. y J. Buchler, *Philosophy. An Introduction*, Barnes and Noble, Nueva York 1959, pp. 25 ss.

las instituciones. Busca el significado de la cultura y de la historia y aun estudia la teoría y la praxis de la religión.[10]

Por ese espíritu crítico, el filósofo ha resultado molesto en la sociedad, tanto en el nivel de la teoría, porque les señala a los diversos científicos sus presupuestos lógicos, metodológicos, epistemológicos y ontológicos; pero, sobre todo, al nivel de la práctica, porque enjuicia las instituciones culturales, sociales, políticas, económicas, jurídicas, etc., y critica la ética, la estética, la historia y la religión. Aun de la historia pide cuentas, y de ella trata de sacar una enseñanza ética, política, cultural e incluso antropológico-filosófica, esto es, para la filosofía del hombre, pues no se queda en que el hombre es producto de la historia, sino que busca aprehender, en el proceso histórico, la naturaleza humana misma.

Eso es profundizar. Es pasar de la crítica de lo actual o existencial a las causas más hondas o escondidas en lo potencial o esencial, que lo posibilitan. Es pasar de los efectos a las causas, es no sólo quedarse en lo *a priori*, sino saber proceder *a posteriori*. Adquiere aspecto de símbolo, el cual se interpreta por analogía; de hecho, todo esto se hace por analogía, por un argumento analógico. Se da ahí la intervención de la hermenéutica, de una hermenéutica analógica, que nos hace interpretar los hechos, es una hermenéutica de la facticidad, pero llegando, por analogía, a la ontología o metafísica, si esto es posible.

Por eso, para nosotros, la filosofía tiene un carácter analógico muy fuerte, porque trata de alcanzar lo más inmanente y lo más trascendente, y esto último sólo se logra por el símbolo, que requiere analogicidad. Y también tiene un carácter interpretativo, hermenéutico, ya que el símbolo es el signo que más necesita interpretación, es interpretado e interpretado y siempre nos arroja algún significado, algún contenido. Debido a ello hemos querido vertebrar la filosofía desde la hermenéutica y la analogía, es decir, desde una hermenéutica analógica.

10. J. Wahl, *Introducción a la filosofía*, FCE, México, 1988, pp. 323 ss.

Esta hermenéutica analógica dará a la filosofía una capacidad de integrar la teoría y la praxis, la lógica y la ontología, la razón y la imaginación, la metonimia y la metáfora, pues la analogía es integradora o mediadora; y, dado que reconoce que no se alcanza un conocimiento pleno (unívoco) de las cosas, pero que ello no autoriza a deslizarse hasta una postura relativista (equívoca), la coloca en una perspectiva intermedia, equilibrada y proporcional, esto es, analógica. Con eso puede integrar razón e imaginación o fantasía, intelecto y sentimiento o emoción, a través de la síntesis de metonimia (que es un tipo de analogía, que ayuda a hacer ciencia) y metáfora (que es otro tipo de analogía, que ayuda a hacer poesía, y aun a veces se hace ciencia con la metáfora y poesía con la metonimia).

Conclusión

Vemos, pues, que la historia de la filosofía, al menos en su vertiente occidental, arroja como resultado la noción de ésta en cuanto saber que trata de separarse de la religión, la cual usaba el mito para conocer (aunque han seguido conviviendo de alguna manera). Es decir, trata de ser un saber racional, independiente de toda revelación o teología. También es un saber de todas las cosas, omniabarcador y lo más universal que se pueda. Y, asimismo, es un saber que procede por las razones más hondas de las cosas, esto es, por sus últimas causas, a la vez las más íntimas y las más universales (las más abstractas y las más concretas a un tiempo). Tiene una vertiente teórica y una práctica que confluyen, dado que la misma vida humana tiene esas dos dimensiones ineludibles.

Y esa unión o integración que se puede dar de ambas dimensiones la proporciona la analogía, la analogicidad, que es un concepto mediador, integrador, que hace coincidir los opuestos, pero en una síntesis, lo cual les hace tener coherencia, en aquella parte en la que ambos se tocan, sin confundirse; porque la confusión es ya equivocidad, contradicción insalvable, y eso da al traste con el conocimiento.

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE: SEMIÓTICA Y HERMENÉUTICA

Introducción

Abordaremos aquí la filosofía del lenguaje, que ahora es vista como semiótica, la cual es el estudio del signo en general (de todo tipo de signos, no sólo el signo lingüístico), y la conectaremos con la hermenéutica, que estudia la interpretación de los textos, e iremos caminando hacia una hermenéutica analógica. Y es que pensamos que, dado que estamos inmersos en un mundo cultural, que es un mundo de signos y símbolos, tenemos que comenzar con una perspectiva semiótica en filosofía. Pero uno de los signos, el principal, es el lingüístico, y hemos de pasar a la filosofía del lenguaje. Y, debido a que a través de la pragmática la hermenéutica está conectada con la semiótica, pasaremos a la hermenéutica, sobre todo en lo que deseamos plantear: una hermenéutica basada en la analogía, una hermenéutica, analógica. Por eso, después de la hermenéutica, hablaremos de la analogía, para ver cómo embona con ella en forma de hermenéutica analógica.

Pero tanto la semiótica como la hermenéutica se han debatido entre el univocismo y el equivocismo. En la semiótica, en la corriente que viene de Peirce, así como en la que viene de Saussure. En la corriente peirceana, se dio origen tanto a los positivismos como a los pragmatismos. Los pragmatismos son su ala equivocista, como la de James, para quien la verdad se difumina demasiado; los positivismos son su ala univocista, como la de Quine, que le da

un sesgo demasiado logicista. La semiología saussureana tiene su polo univocista en muchos estructuralistas que pretendieron una cientificidad que no tenían, y su polo equivocista en varios posestructuralistas, para quienes ya no había objetividad alguna. Se perdía el sujeto, se disolvía, por lo que tampoco se daba su correlato, el objeto, y así, muertos el sujeto y el objeto, no quedaba más que un relativismo a ultranza. Por eso hace falta encontrar una mediación, que podrá darla la analogía, más allá de la univocidad y de la equivocidad.



Ferdinand de Saussure (1857-1913), lingüista suizo. Independientemente de Peirce, instaura la semiología, que es la ciencia de los signos. No solamente de los signos lingüísticos, sino de todos los signos. Señala dos aspectos en el signo: el significante y el significado. El primero es la imagen acústica, por ejemplo "gato", y el significado es la imagen o concepto del objeto designado, como la representación que me hago del gato. Divide el lenguaje en lengua (o sistema lingüístico) y habla (o ejecución lingüística). Divide el estudio del signo en sincrónico y diacrónico; el primero es el estudio fijo del sistema de signos, el segundo es el estudio histórico del mismo. Divide el análisis del signo en dos aspectos: el sintagmático y el paradigmático; el primero procede por oposiciones y es horizontal, se queda en la superficie; en cambio, el segundo procede por asociaciones y es vertical, avanza en profundidad. Por ejemplo, el primero señala que, en la cadena de significantes, "todo" se opone a "hombre", por lo cual los distinguimos; y el segundo asocia "hombre" con "humanidad", con la cual se relaciona como a su especie.

Filosofía del lenguaje y semiótica

Suele plantearse ahora la filosofía del lenguaje como semiótica o teoría de los signos. Si comenzamos por el hecho de que nos encontramos ya ubicados en una cultura y en un lenguaje, ve-

mos que estamos rodeados de signos.[1] De manera más amplia, signos culturales; de manera más cerrada, signos lingüísticos. Por eso empezamos nuestra reflexión sobre la filosofía del lenguaje con la semiótica. Como lo hace ver Cassirer, dado que nacemos dentro de una cultura, y toda cultura tiene un lenguaje, estamos rodeados por los signos y símbolos de ese lenguaje, de esa cultura. Juegos de lenguaje propios de formas de vida, como diría Wittgenstein. Un discípulo de Cassirer, el estadounidense Wilbur Marshall Urban, atendía mucho al símbolo, que es el signo más rico. Tenemos símbolos. Los animales pueden tener signos, pero difícilmente nos atreveríamos a decir que tienen símbolos (en el sentido de Cassirer, Urban, Eliade y Ricoeur). La semiótica se aboca a los signos, mientras que los símbolos requieren de algo más, de la hermenéutica.



Charles Sanders Peirce (1839-1914), filósofo pragmatista estadounidense, creador de la semiótica. Es la ciencia general de los signos, la que da origen a las demás ciencias y a las otras ramas de la filosofía. Divide la semiótica en gramática pura, lógica pura y retórica pura (que serán, después, la sintaxis, la semántica y la pragmática). Divide el signo en índice, ícono y símbolo. A los procesos de inferencia, que eran la inducción y la deducción, añade la abducción, que es el lanzamiento de hipótesis para explicar los hechos.

En efecto, la semiótica es la ciencia general de los signos, o de los signos en general (el signo lingüístico es uno más entre ellos, por eso la lingüística y la filosofía del lenguaje vienen después de la semiótica, o son un aspecto suyo, una parte).[2]

1. M. Beuchot, *Elementos de semiótica*, Eds. Surge, México, 2001, y *Temas de semiótica* UNAM, México, 2002.
2. F. Casetti, *Introducción a la semiótica*, Fontanella, Madrid, 1980, pp. 58 ss.

Tomaremos aquí la semiótica como Peirce, el cual la divide en tres partes (las del *trivium* romano y medieval): gramática, lógica y retórica. Ha tenido mayor fortuna la denominación que les dio Morris, de sintaxis, semántica y pragmática. La sintaxis estudia las relaciones de los signos entre sí; la semántica, las relaciones de los signos con los significados, y la pragmática, la relación de los signos con los usuarios de los mismos.

El signo es algo que representa algo para alguien. El signo es, según Peirce, un *representamen* o representante. Lo que representa es un objeto, el cual es su fundamento. Y al representarlo genera un interpretante, es decir, un signo de segundo orden que, según el propio Peirce, puede ser un concepto, una acción o un hábito. No hay que confuindir, pues, el interpretante con el intérprete. El intérprete es el que produce el interpretante (concepto, acción o hábito) al interpretar el signo. Este interpretante o signo de segundo orden podría generar otros infinitos signos, pero, dado que somos finitos, y que es finita nuestra captación de los signos, por ello mismo también es finita nuestra producción e interpretación de los signos; se acota o delimita según el contexto en el que los producimos. Además, el interpretante es lo que se llamó comprehensión o intensión o sentido del signo, y el objeto es la extensión o referencia del mismo. Los signos tienen, para Peirce, comprehensión y extensión; para Mill, connotación y denotación, y, para Frege, sentido y referencia. Para simplificar podemos decir que los signos tienen sentido y referencia, sabiendo que tienen un contenido ideativo que los hace comprensible y un objeto al que apuntan (u objetos a los que apuntan).[3]

Adoptamos aquí la división de los signos que da Peirce, en índice, ícono y símbolo. El índice es el signo natural, como la huella en el lodo, que significa al animal que pasó. El símbolo es el signo artificial o arbitrario, como el lenguaje. Y el ícono es un signo intermedio, tiene una parte natural, porque requiere cierta

3. Ch. S. Peirce, *La lógica considerada como semiótica* (ed. S. Barrena), Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 80-82.

semejanza con lo designado, pero tiene una parte artificial, porque es comprendido en el marco de una cultura. Además, el icono se divide en imagen, diagrama y metáfora.

El símbolo se divide en nombre, rema y argumento. El nombre es el principal de los términos, por eso abarca el campo de los términos. El rema o predicado es la parte principal del enunciado, con el sujeto; por eso abarca aquí a los enunciados. Y el argumento es la composición de términos y enunciados con relación de inferencia, de modo que pueda demostrar algo, o, por lo menos, que una cosa se siga de otra. El argumento tiene tres clases: deducción, inducción y abducción. La deducción es el paso de lo más universal a lo más particular; la inducción es el paso de lo particular a lo universal, y la abducción es el lanzamiento de hipótesis (según Peirce, las hipótesis se probarían por la inducción, pero ahora más bien son probadas por la deducción, en el método hipotético-deductivo).[4]

La hermenéutica está conectada con la semiótica, a través de la pragmática, con la que coincide, pues en ésta no se busca el significado sin más, como en la semántica, sino el significado del hablante, lo que en la hermenéutica coincide con buscar la intención del autor, lo que quiso decir, su intencionalidad.

La sintaxis estudia la relación de los signos entre sí, de modo que tengan coherencia.

La semántica estudia la relación de los signos con los objetos significados, de modo que tengan correspondencia.

La pragmática estudia la relación de los signos con los usuarios, de modo que tengan un uso de acuerdo con el consenso.

Se dijo que la semiótica tiene una parte que es la más rica: la pragmática, pues además de suponer a las otras dos (la sintaxis y la semántica), tiene que ver con lo más movedizo y vivo, que es el uso que le da el hablante, el significado al que lo destina. Y esto embona con lo que busca la hermenéutica, que es captar la intencionalidad de los usuarios, de los hablantes. Por eso también

4. *Ibid.*, pp. 94 ss.

Se dijo que la hermenéutica está del lado de la pragmática. Buscan en el fondo lo mismo: el significado del hablante, la intención del autor. Sólo han sido diferentes en el modo, ya que la pragmática ha sido más objetivista y la hermenéutica más subjetivista, pero pueden concordarse. Y es que la tradición de la que deriva la pragmática es la filosofía analítica e incluso el positivismo lógico (Carnap, Bar-Hillel, Martin...) y la hermenéutica es heredera de la fenomenología de Husserl y del historicismo de Dilthey a través de Heidegger, de quien pasa a Gadamer, Ricoeur y otros. Por eso podemos abordar ahora la hermenéutica.

Hermenéutica

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos. Ella se ha colocado en un lugar de primer orden en el ámbito de los saberes. Y de manera muy merecida; ahora, ya que la interpretación es cierta comprensión, es cuando más se necesita, pues estamos en un momento de la historia de la filosofía en el que hay un cúmulo muy grande de teorías que no se encuentran y hasta hay fuertes ambigüedades en ellas mismas. La hermenéutica trata de reducir la ambigüedad, trata de aferrar algún sentido posible y válido en la constelación de sentidos dispersos, dispares y hasta disparatados, que tenemos en la filosofía hoy.[5]

La hermenéutica tiene como objeto el texto. Trata de poner un texto en su contexto, y de recuperar la intencionalidad del autor frente a la intencionalidad del lector. Si privilegia demasiado al autor, se vuelve una hermenéutica objetivista, cercana a la pragmática semiótica de la filosofía analítica; si privilegia demasiado al lector, se vuelve una hermenéutica subjetivista, como la de muchos autores posmodernos. Por eso se necesita una mediación, un centrarse y un equilibrio, para lograr algo de objetividad, ahora

5. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977; P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, UIA/Siglo XXI, México, 1995.

que todo parece hundirse en una gran subjetividad, en el subjetivismo, relativismo, escepticismo y nihilismo.

La hermenéutica, entonces, se caracteriza por interpretar textos. Pero la noción de texto ha ido cambiando mucho. Por supuesto que se trata de interpretar textos escritos, que son los tradicionales. Pero también se ha añadido, por obra de Gadamer, al diálogo como texto, el cual es un texto más abierto que el escrito, pues este último ya está completo y cerrado, mientras que la conversación no sabemos dónde va a ir a parar. E, igualmente, Ricoeur ha llamado la atención hacia la acción significativa como texto, es decir, se trata de un texto más abierto aún, pues a veces nos resulta extraño, como las conductas de otras culturas, etc. De hecho, en el aula se toman como texto las conductas del maestro y los alumnos, la interacción didáctica es toda ella un texto conformado por acciones o conductas significativas. Pero también pueden considerarse como textos las obras de arte y otras cosas; incluso sabemos que en diversas épocas se ha tomado al mundo como un texto.

Autores como Dilthey han usado la hermenéutica para construir la historia. Heidegger la usó para pensar la metafísica u ontología, aunque después la dejó. Con todo, su discípulo Gadamer la hizo pervivir y la usó para los saberes históricos y aun para la ontología. Emilio Betti se sirvió de ella para el derecho, sistematizando una hermenéutica jurídica. Ricoeur también la aplicó mucho a la comprensión histórica, sin dejar de usarla en la comprensión de la cultura. Todo esto hace que la hermenéutica, en cuanto instrumento del comprender, se haya ganado el aprecio teórico de muchos que investigan su sistematización, y también el de pensadores que buscan aplicarla a varios terrenos. Unos la aplican a la historia, otros a la antropología, otros al derecho, otros a la crítica literaria, otros a la psicología, etc. Se ha visto aplicada sobre todo a las ciencias humanas, ya que en ellas se trabaja eminentemente con la comprensión de textos, que pueden ser tanto los escritos como los hablados o actuados; es decir, una constelación muy

grande y amplia de realidades.[6] Entre esas investigaciones aplicativas se ha buscado, por ejemplo, la aplicación de la hermenéutica a la educación.

Historia de la hermenéutica

En las ciencias humanas y sociales, entre las que se cuenta la pedagogía, hacemos un uso muy grande de la hermenéutica. Ésta consiste en la interpretación de textos, que pueden ser documentos escritos, obras de arte e incluso conductas o la misma realidad Interpretamos a las personas, para conocer y comprender sus expectativas y sus ilusiones, esto es, todo aquello que les da significado. Por eso es tan necesaria la hermenéutica para nuestra labor docente e investigadora.

La hermenéutica ha tenido una accidentada historia;[7] se encuentra ya en los presocráticos, que buscan una interpretación filosófica a los mitos, cada vez más secular y menos religiosa. Es retomada por Platón y Aristóteles, que la ven como el arte de una interpretación profunda del lenguaje, no sólo escrito, sino dialogante. Pero sobre todo abunda en el helenismo, principalmente por obra de los neoplatónicos de Alejandría, que ya no eran exactamente griegos, sino helenos, pertenecientes al helenismo, al que muchos vienen del oriente, de Asia Menor y África, y ya no les dicen mucho las tradiciones griegas ni sus mitos. Por eso había una crisis cultural, que es cuando más se necesita la interpretación, la hermenéutica.

Después, por obra de los judíos alejandrinos, como Filón, la hermenéutica se aplica a la Biblia, buscando diferentes sentidos (literal, alegórico, etiológico y anagógico). Y así pasa al cristianismo, también en Alejandría, con Orígenes, sobre todo, quien se opone a la interpretación literalista de Antioquia, y llega a exacer-

6. J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, pp. 157 ss.
7. M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2001.

bar el alegorismo. San Agustín tiene el genio de buscar lo más provechoso de ambas lecturas y estructura la obtención de los cuatro sentidos mencionados. San Buenaventura y Santo Tomás harán algo parecido, uno más inclinado al sentido simbólico-alegórico y el otro más hacia el literal.

El Renacimiento y el Barroco tensionaron esa lucha entre lo literal (predominante en el primero) y lo alegórico-simbólico (predominante en el segundo). El Barroco es sobre todo el tiempo en que prolifera la hermenéutica, una hermenéutica que intenta desatar los pliegues del sentido, pero con la capacidad de replegarlos mediante un límite, un punto de fuga. Mas viene la modernidad y, con ella, la Ilustración, y gana el sentido literal, se pierde la necesidad de la interpretación, y decae y casi muere la hermenéutica.

Renace con los románticos, en el siglo XIX, opuestos al positivismo y al cientificismo, que buscan el sentido claro y distinto, la univocidad. Pero los románticos, a su vez, incurren en muchos relativismos, promueven el equivocismo, sin saber. En el siglo XX son recuperados y continuados por los simbolistas, los historicistas, Heidegger y Gadamer,

La hermenéutica es la disciplina que estudia la interpretación de los textos. Es disciplina porque es tanto ciencia como arte, por eso se la ha comparado con la *phrónesis* o prudencia, que se coloca entre los dos. La interpretación es comprensión, y los textos pueden ser de varios tipos: escritos, hablados, actuados, etc. La hermenéutica analógica procura quedarse en el medio entre las hermenéuticas unívocas y las hermenéuticas equívocas. Las primeras, que pretenden una interpretación clara y distinta, única y definitiva, abundaron en la modernidad; las segundas, que se derrumban en una interpretación oscura y confusa, ambigua e indefinida o sin fin, están presentes en la posmodernidad. Por eso la hermenéutica analógica acepta más de una interpretación como válida, a diferencia de la unívoca, pero no todas son válidas, como para la equívoca, sino un grupo de ellas, en un orden jerárquico de mejor a peor, hasta un punto en el que ya las interpretaciones son falsas con respecto al texto del que se trata.

pero con un relativismo o equivocismo muy extremo, por oponer
se al univocismo de los cientificistas. Sólo que hay algo intermedi
entre el univocismo y el equivocismo, y eso es la analogicidad
Alguien que la tocó en cierta forma fue Ricoeur, con su herme
néutica metafórica. Pero se queda corto, porque la metáfora es e
peculio de los posmodernos, contrarios a la modernidad literalis
ta, y con la metáfora sola podemos caer en la equivocidad. Por eso
hacía falta acercar la hermenéutica más al equilibrio, y eso lo da la
analogía, intermedia entre lo unívoco y lo equívoco.

Más allá de Ricoeur, con su hermenéutica metafórica, se tiene
que buscar lo que sujeta la metáfora, y esto es la metonimia, lo que
permite la literalidad, al menos en parte o tendencialmente. Tanto
la metáfora como la metonimia resultan ser aspectos de la analogía
Por eso la analogicidad es más amplia y rica que las dos, y las envuelve. Por eso hemos visto la necesidad, para este tiempo, de una
hermenéutica analógica, más allá de las hermenéuticas unívocas y
equívocas.

Semiótica y hermenéutica

La hermenéutica, pues, es la que está más llamada a culminar la labor analítica y explicativa de la semiótica con la comprensión. Para una hermenéutica entendida como pensar analógico, esa función de culminación consistirá sobre todo en hallar la proporción o proporcionalidad (analogía) entre la explicación y la comprensión. Como dice bien Ricoeur, no se trata de fusionar o confundir el explicar y el comprender, sino de asignarle a cada uno la proporción que le conviene.

Habrá ocasiones en que convendrá mayor proporción de análisis y otras en que convendrá una menor. Proporcionalmente, se requerirá mayor injerencia de la comprensión. Se tratará de lograr el acceso a la totalidad de significado que tienen los textos. La explicación tiende a la univocidad; la comprensión a la analogía, pues la equivocidad no propicia ni explicación ni comprensión.

Una hermenéutica analógica tiene como perspectiva equilibrar en sus justas proporciones la explicación y la comprensión, de modo que su relación dinámica sea viva y adecuada.[8]

También se ha pensado que la hermenéutica desplaza o excluye la crítica. Habermas acusaba a Gadamer y a Ricoeur de que no tenían crítica de las ideologías; sin embargo, la hermenéutica no está tan desligada de la crítica de las ideologías, como lo vemos en Ricoeur. Suele olvidarse que antes iban de la mano de ella. Al menos fue Schleiermacher quien dividió la filología en hermenéutica y crítica. Y no se puede reducir esta última a crítica textual. Es crítica en sentido amplio, de modo que abarque también la crítica social o la crítica política, como se vio en Marx y en Nietzsche.

Analogía

Si en la analogía predomina la diferencia, vivimos, pensamos y somos gracias a ese espacio de diferencia que hay en ella. Aquello en lo que diferimos es lo que nos identifica, lo que nos crea un ámbito, un lugar en el infinito de lo indiferenciado.[9] Lo indiferenciado, lo equívoco, impide la existencia de cualquier cosa, precisamente por falta de esencia, de algo constitutivo; pero también, de modo parecido, la sola diferenciación, la diferencia pura, que es de lo unívoco, impide la existencia de cualquier cosa, precisamente por exceso de esencia, de algo constitutivo, la hace abstracta; en cambio, lo que es idéntico y diferente a la vez, como es lo análogo, es lo que permite la existencia de algo; mas, sin embargo, lo hace precisamente en el intersticio en el que predomina la diferencia.

En Kant, la analogía trasciende los límites del conocimiento empírico; hace pasar de lo particular a lo universal, de lo sensible a lo inmaterial, de lo empírico a lo trascendental y de lo trascendental a lo trascendente. En la *Crítica de la razón pura* ataca la

8. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación,* 4a. ed., UNAM/Ítaca, México, 2009.

9. Ph. Secretan, *L'analogie*, PUF, París, 1984.

metáfora; por ello, está resaltando la metonimia. Es a lo que se opondrá Nietzsche. El sentido está vinculado con la teleología Kant la salva en la *Crítica del juicio*. Y se recoge en Dilthey, quien la asigna a las ciencias del espíritu (contra el mecanicismo de los siglos XVII-XVIII). Se resalta la *creación*, una inteligencia creadora Por eso en Kant la prueba teleológica de la existencia de Dios se da a través de lo sublime. Porque en lo sublime se cumple lo teleológico aunque lo excede. Y en Dilthey la hermenéutica es lo propio de la historia, que tiene su propia teleología.

Hermenéutica y analogicidad. La hermenéutica analógica

La hermenéutica, sin embargo, se debate entre dos extremos a los que se la ha llevado de continuo. Son los extremos de la univocidad y la equivocidad. Así, se han dado hermenéuticas univocistas que, contagiadas por el cientificismo de los varios positivismos que se han dado recientemente, han pretendido una interpretación clara y distinta de todo. Por supuesto que la historia se ha encargado de mostrar que este ideal ha sido inalcanzable. Mas, en vista de ello, la balanza se ha inclinado hacia el otro extremo, y se ha caído en hermenéuticas equivocistas, que renuncian a toda objetividad, y se hunden en un mar de relativismos, escepticismos y nihilismos que constituyen la llamada condición posmoderna en la que se halla ahora la filosofía.[10]

La univocidad y la equivocidad, junto con la analogía, son formas de significar que se han usado a lo largo de toda la historia de la filosofía del lenguaje. Ya hemos señalado que muchas hermenéuticas han sido unívocas o equívocas; pero ha habido pocas en la historia que hayan hecho uso de la analogía. Sobre todo, hace falta en la actualidad una hermenéutica analógica, es decir, vertebrada con la noción de la analogía, que evite las exageraciones del

10. L. Álvarez Colín, *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*, Ed. Torres Asociados, México, Colección Hermenéutica, analogía e imagen, 2000, pp. 31-38.

univocismo y del equivocismo, los cuales son extremos viciosos y aun peligrosos para el conocimiento.

Por todo ello, nos parece que es necesario acudir a la noción de analogicidad en la hermenéutica, es decir, vemos como muy conveniente tener un modelo de hermenéutica analógica, para evitar el escollo de la univocidad, ciertamente ideal, pero inalcanzable, y el de la equivocidad, del relativismo excesivo, que amenaza con hundirnos en el caos. Sólo así se podrá avanzar con cierta seguridad en este campo tan difícil y a veces movedizo, siempre acosado por la ambigüedad, y siempre pidiendo ser rescatado y hasta arrebatado de la misma. Este modelo interpretativo, además, es analógico, porque tiende a un pluralismo; no a un relativismo extremo, sino a un relativismo con límites. Esto es lo que nos ayudará a comprender nuestra historia latinoamericana, pues en ella se encuentra lo que conforma nuestra identidad: el mestizaje.

Pero la hermenéutica también nos ayudará porque tiene una orientación seria y competente al momento de plantear el problema del pluralismo cultural, de modo que ayude a resolver el problema del multiculturalismo, esto es, que nos conduzca a la construcción de un Estado plural, el cual admita varias culturas sin cometer injusticia a ninguna de ellas.[11] Y que, de esta forma, la educación recoja de manera equitativa o proporcional (analógica) las diferencias dentro de un margen de semejanzas; de eso se trata la analogía, y en esa línea debe andar una hermenéutica analógica, sobre todo planteada para la educación, ya que ésta consiste en la transmisión y la recepción de la cultura, a veces híbrida y compleja. Así, esto es difícil de plantear y conseguir, mas precisamente por ello es tan valioso afrontar el problema. Es lo que abrirá una perspectiva novedosa, con la cual se puede salir a otra alternativa viable.

La lectura atenta de la literatura actual sobre el multiculturalismo nos hace ver que se examinan principalmente tres posturas:

11. S. Reding Blase, *Antropología y analogía*, Eds. Taller Abierto, México, 1999, pp. 31-36.

el multiculturalismo liberal individualista, el multiculturalismo comunitarista y el multiculturalismo pluralista analógico. Dentro de la primera se sitúan autores como Joseph Raz, Fernando Salmerón, Javier Muguerza y Ernesto Garzón Valdés. Dentro de la segunda, Charles Taylor y Luis Villoro. En la última, y entre otros, nos colocamos Samuel Arriarán, Luis Eduardo Primero Napoleón Conde y yo. Un pluralismo cultural analógico, o un interculturalismo analógico, evita la imposición de una cultura, que viene con el univocismo, así como también el relativismo cultural extremo, que acompaña al equivocismo, y que es autorrefutante. Dado que en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad, porque en la semejanza hay más diferencia que identidad, un pluralismo cultural analógico tratará de respetar lo más posible las diferencias, buscará fomentarlas lo más que se pueda, pero sin perder nunca la posibilidad de algo común, de alguna manera de universalizar.

Conclusión

Si comenzamos el estudio de la filosofía por la filosofía del lenguaje (tanto desde la semiótica como desde la hermenéutica), es porque estamos convencidos de la lingüisticidad de nuestra relación con el mundo. Ya en la misma experiencia captamos símbolos e interpretamos la realidad. Eso no quita la posibilidad de un realismo cognoscitivo, pero sí le reduce sus pretensiones. No podrá ser un realismo ingenuo, que pretende ir a las cosas mismas sin la mediación de la cultura y del lenguaje. Mas no por eso se pierde la capacidad de realismo, sólo que es un realismo moderado, analógico, que llega con una razón impura, pero suficiente.

Asimismo, vimos que el hombre interpreta ya al percibir, pero eso no implica un relativismo excesivo, que conduzca al subjetivismo, al escepticismo y al nihilismo. Es sólo el reconocimiento de esas mediaciones hermenéuticas que hemos señalado. Por eso se trata de una hermenéutica analógica la que aquí seguimos. Una

hermenéutica unívoca o univocista pretendería que la experiencia prescinde de toda interpretación, mientras que una hermenéutica equívoca o equivocista pretendería que todo es interpretación, sin percepción; en cambio, una hermenéutica analógica nos hace ver que existe la realidad percibida, pero se nos da ya interpretada. Es la superación de las falsas alternativas de si sólo hay hechos o sólo interpretaciones (Nietzsche oponía el endiosamiento de las interpretaciones, de los románticos, al endiosamiento de los hechos, de los positivistas, pero criticaba a unos y a otros, por lo que no puede atribuírsele que rechazaba los hechos a favor de las solas interpretaciones. Era demasiado sutil como para caer en alguno de los cuernos de ese dilema).

LÓGICA

Introducción

En esta parte expondremos las nociones más indispensables de la lógica y trataremos de vincularlas con la hermenéutica, concretamente con una hermenéutica analógica. Se hará una exposición muy sucinta y breve de la lógica formal y de la lógica material, metalógica o filosofía de la lógica. Después de eso, al final, se examinarán los posibles vínculos de la lógica con la hermenéutica en la perspectiva analógica.

Ciertamente, la lógica debería hacerse, al igual que la epistemología, después de la ontología o metafísica, ya que el concepto ontológico-metafísico, por ser real y directo, es anterior al concepto lógico-metodológico-epistemológico, que es reflejo y de segundo orden o de nivel más alto; pero, dado que el orden de invención es contrario al de exposición, procederemos primero hablando de la lógica, después de la epistemología y, luego, de la ontología. Es el orden deductivo, contrario al inductivo o de invención. Lo mismo tendríamos que haber hecho con la filosofía del lenguaje (semiótica y hermenéutica), pero el orden expositivo lo pidió así.

Naturaleza y partes de la lógica

Aristóteles entendía la lógica como técnica o arte (*logiké techne*), y los medievales la entendieron como ciencia y arte a la vez. Ciencia

porque tiene sus principios, con los que prueba sus conclusiones, y arte o técnica porque tiene reglas de procedimiento. Posee tres principios mayores, que son el principio de no contradicción (una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo la misma circunstancia), el principio de identidad (absoluto: toda cosa es idéntica a sí misma, y relativo: dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí) y el principio de tercio excluso (entre la verdad y la falsedad no hay término medio).[1]



Aristóteles de Estagira (384-322 a.C.) fue el genio de la lógica; algunos, como Kant, lo consideran su creador, y que la dejó completa ya. Su gran aportación fue la teoría del silogismo, que se sigue estudiando hasta ahora, sobre todo el silogismo categórico, aunque algo desplegó del hipotético (el cual sería desarrollado por los estoicos). Y abarca tanto el silogismo asertórico o simple como el modal, o que lleva los functores "necesario", "posible" e "imposible". También reflexionó sobre la inducción científica.

La lógica es la disciplina del pensamiento, la reflexión por la cual volvemos sobre nuestros actos mentales y vemos cómo se ordenan para hacernos conocer con propiedad, de una manera organizada, coherente y verdadera. Evitando el error psicologista, detectado y combatido por Frege y Husserl, no se trata de estudiar los actos mentales en sí mismos, como lo hacen la psicología del conocimiento y la crítica del conocimiento o gnoseología; se trata de ver cómo se pueden concatenar de manera correcta y válida de modo que nos proporcionen argumentos bien fundados.

Tenemos en la lógica dos partes. Una es la lógica formal y otra es la lógica material o metalógica o filosofía de la lógica. La prime-

1. Mayores desarrollos de esto en M. Beuchot, *Introducción a la lógica*, 2a. ed., UNAM, México, 2009, pp. 17-18.

ra ofrece los instrumentos del pensamiento, que son el **concepto,** el juicio y el raciocinio. La segunda hace una reflexión sobre **estos** instrumentos, para ver su adecuación con lo conocido.

Lógica formal

La lógica formal se dividía según las tres operaciones de la mente en: simple aprehensión o concepto, composición-división o juicio, y raciocinio o argumentación. También se dividía, según los tres instrumentos lógicos que de ahí surgían en: definición, división y argumentación. En la lógica formal se estudian estas operaciones de la mente en su signo o expresión: el término, el enunciado y el argumento.

Lógica del término

El término es el signo del concepto. Tiene varias divisiones según el fundamento o criterio de división. Atendiendo a la comprehensión, es simple ("cuerpo", "fuerza"...) o complejo ("geografía", "ontología"...). Atendiendo a la extensión es universal ("animal", "hombre"...) o particular ("este animal", "Pedro"...) Atendiendo al modo de predicación, es unívoco ("hombre"), equívoco ("gato") o análogo ("ente"). Atendiendo a su parte en el enunciado, es categoremático (sustantivos, adjetivos, verbos) o sincategoremático (las demás partes de la oración). Atendiendo a su lugar en el argumento, es sujeto, predicado o medio.[2]

La definición es la delimitación del contenido de un concepto o de la significación de un término. Puede ser nominal o real. La nominal puede ser etimológica o pragmática (por el uso). La real puede ser descriptiva o esencial. Tiene que ser breve, no redundante ni proceder por negación.[3]

2. *Ibid.*, pp. 19-32.
3. *Ibid.*, pp. 42-48.

La división o clasificación sirve para la definición, pues jera quizando las distintas clases es como vemos cuáles de ellas pue den funcionar como géneros, cuáles como especies, etc. Y est nos sirve para la definición, la cual, cuando es esencial, proced por género y diferencia específica, dándonos como resultado l delimitación de una especie de cosas. La división o clasificació debe tener un fundamento, proceder por oposición o exclusió y ser ordenada.[4]

Lógica del enunciado

El enunciado es el signo del juicio, su expresión lingüística. S divide, por razón de la forma, en categórico o simple ("Todo ani mal es viviente") e hipotético o compuesto ("Pedro corre y Lui estudia", "Comes o duermes", "Si comes, entonces no duermes "Te concedo venir si y sólo si traes las bebidas"). Por razón de l cantidad, el enunciado se divide en universal, particular y singu lar. Por razón de la cualidad, en afirmativo y negativo. Por razó de la atribución, en asertórico y modal. Por razón del origen, e analítico y sintético, y en *a priori* y *a posteriori*.[5]

Las relaciones entre los enunciados son: la identidad, cuand uno es indiscernible del otro ("El triángulo es una figura" y "E cuerpo plano de tres lados es una configuración geométrica"); l oposición, que puede ser de contrariedad, de contradicción, d sub-contrariedad y de sub-alternación; la equipolencia, que es hacer a un enunciado equivalente a otro cambiando la cantidad y/o la cualidad ("Algún hombre no es sabio" = "No todo hombre es sabio"); y la conversión, que puede ser simple, accidental y por contraposición ("Algún hombre es sabio" -> "Algún sabio es hombre", "Ningún hombre es sabio" -> "Algún sabio no es hombre", "Todo hombre es sabio" -> "Todo no sabio no es hombre").[6]

4. *Ibid.*, pp. 48-52.
5. *Ibid.*, pp. 53-62.
6. *Ibid.*, pp. 62-68.

La argumentación es la inferencia o ilación de un enunciado a partir de otro (u otros), es decir, hay un antecedente y un consecuente (o unas premisas y una conclusión). Con ello se tiende a obtener una prueba. Por la forma, puede ser inductiva, deductiva y abductiva (la primera pasa de lo universal a lo particular, la segunda de lo particular a lo universal y la tercera es el lanzamiento de hipótesis); por la materia, puede ser necesaria (la analítica, apodíctica o axiomática), contingente (la tópica y la retórica) o aparente (la falaz o sofística).

Tiene dos principios, el de conveniencia ("Dos cosas que convienen con una tercera, convienen entre sí") y el de discrepancia ("Dos cosas que discrepan de una tercera, discrepan entre sí").[7] También se añade el principio de transitividad del condicional o lo que los escolásticos llamaban *de primo ad ultimum*, es decir, una vez que se asienta un enunciado, se acepta todo lo que se siga de él.

Viene después la silogística, que se divide en silogismos categóricos y silogismos hipotéticos (conjuntivos, disyuntivos y condicionales, ya que la bicondicional se puede ver como implicación mutua), y unos y otros pueden ser asertóricos o modales.[8]

La argumentación como lo más propio de la lógica

Según la tradición aristotélica, y esto lo veían muy claramente los lógicos del siglo XVI español, la argumentación era la parte principal de la lógica porque todo en ella se ordenaba a su construcción (esto desde el punto de vista formal, porque, desde otro punto de vista, el material, Santo Tomás decía que estaba orientada al juicio: el concepto se ordenaba a constituir juicios, el juicio era la parte principal

7. *Ibid.*, pp. 72-75.
8. *Ibid.*, pp. 75-101; para la inductiva y la sofística, pp. 102-113.

y la argumentación no era otra cosa que un juicio mediato, es decir aquel para cuya verdad se requería un término medio (en lo cual consiste el silogismo). Pero desde el punto de vista formal, esto es el de las formas lógicas, lo principal es la argumentación, ya que los términos se ordenan a formar enunciados y los enunciados se ordenan a formar argumentos.

Pues bien, según la argumentación, en la lógica formal tenemos tres partes. La lógica analítica o apodíctica, de verdad necesaria; la lógica tópica o dialéctica, de verdad probable, y la retórica, que es otro tipo de tópica, pero que no tiene ambición de verdad, sino sólo de verosimilitud (algunos, como Soto, le añadían la poética, también tendiente a lo verosímil).

La lógica analítica

Lo que Aristóteles llamaba lógica analítica es lo que ahora llamamos axiomática. Procede por principios o axiomas y por reglas de inferencia, de ese modo obtiene teoremas, expresiones del sistema que son demostrados por los axiomas como si fueran leyes del sistema.

En el caso de Aristóteles, se trata de la silogística, ya que, como lo mostró Lukasiewicz, tiene una estructura axiomática.[9] En efecto, los silogismos se dividen en tres (o cuatro) figuras, según la disposición del término medio en las premisas, y en modos, según la cuantificación de los enunciados que están en las premisas. De acuerdo con esto, en la silogística los modos de la primera figura funcionan como axiomas y los de las otras dos figuras funcionan como teoremas, que se demuestran por ellos o, como se dice, se reducen a ellos. La manera de reducirlos es la usual en la silogística, por conversión simple, por conversión compuesta o por reducción al absurdo.

9. J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic* (reimpr.), Clarendon Press, Oxford, 1954, pp. 44-45.

Además de la silogística, que es la lógica de predicados, cuantificacional o de cuantores, o de enunciados analizados (porque en ellas se analizan los enunciados, viendo qué se predica del sujeto, con la cuantificación que tienen: universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa o particular negativa), existe la lógica proposicional o de conectores, o de enunciados sin analizar (porque los enunciados no se analizan en su contenido, sino que sólo se da su estructura: p, q, r, etc., y se relacionan con conectivos como no, y, o, si... entonces, si y sólo si...) Si la lógica analítica o silogística tiene principios y reglas de inferencia, la lógica tópica o dialéctica no tiene principios, sino sólo reglas.[10]

La lógica de predicados o silogística fue elaborada por Aristóteles, en los *Analíticos primeros*. La lógica proposicional o de enunciados fue iniciada por Aristóteles, según dice Bochenski, en sus tópicos; pero fue desarrollada, según Lukasiewicz, por los estoicos, que rematan en Boecio.[11]

La lógica tópica

En la lógica proposicional se ven sus valores de verdad a través de las tablas veritativo-funcionales, en las que cada conectiva tiene su tabla, y se aplica al evaluarse las proposiciones atómicas que conforman las moleculares o compuestas. Pero, además de poderse evaluar con tablas de verdad, se pueden combinar con reglas de inferencia, como son el *modus ponens*, el *modus tollens*, la adición, la adjunción, el silogismo disyuntivo y algunas otras. Inclusive los enunciados cuantificados se pueden des-cuantificar para ser movidos como si fueran enunciados no analizados.

La evaluación por medio de tablas es un aspecto semántico, por el que se asigna a los enunciados los valores *verdadero* y *falso* como significados. Y la inferencia es un aspecto sintáctico. En el aspecto sintáctico se tiene un léxico y una gramática. El léxico son

10. M. Beuchot, *Introducción a la lógica*, *op. cit.*, pp. 131-143.
11. I. M. Bochenski, *Lógica y ontología*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1977.

los símbolos con que se cuenta y las fórmulas bien formadas
se pueden hacer con ellos, lo que nos da la parte de la con
sición; y la gramática nos da la parte de la transformación,
aplicando las reglas de inferencia se tienen las transformaci
que nos llevan a la demostración.

La retórica

La hermenéutica de Aristóteles se encuentra en su retórica. efecto, allí están sus principales ideas sobre el tema. Es ver que algunas de ellas pueden rastrearse en el *De interpretati* pero otras —la mayoría— se encuentran en la *Retórica.*[12] Por hay que tratar la hermenéutica aristotélica en conexión cor arte retórica. En esta última se cumple la idea de que aquello sirve para encodificar sirve también para decodificar; y, así co la retórica enseña a hablar y a escribir, también enseña a leer interpretar. De manera muy clara puede ejemplificarse esto la teoría de los tropos, señaladamente la metáfora y la meto mia, que son enseñados por la retórico-poética, y son peculio la hermenéutica.

Y es que hay una estrecha relación entre la hermenéutica y retórica. La retórica ha realizado el papel de la hermenéutica y esa parte de la semiótica que es la pragmática. Quedémonos c el papel de hermenéutica que la retórica ha desempeñado. Ella e seña a hablar, incluso a escribir, pero también y por lo mismo (decir, por contrapartida) enseña a leer, a interpretar. Todorov ve sobre todo en San Agustín, cuya genialidad le permitió dar cuenta de que lo mismo que sirve para emitir sirve para recibir, l mismo que sirve para encodificar sirve para decodificar.[13]

Y así es, en efecto. La retórica (al igual que la poética) ense ña, por ejemplo, los tropos literarios: sinécdoque, metáfora, me tonimia, ironía, etc. Y ellos servían tanto para exponer o pensa

12. M. Beuchot, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Ánthropos, Barcelona 1999.

13. T. Todorov, *Teorías del símbolo*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1991, pp. 61-62.

como para escuchar, leer o interpretar. La retórica **es una escuel** de hermenéutica. La retórica fue, de hecho, una depo**sitaria de** l hermenéutica.

Pero la retórica es también una escuela de ética y de pol**ítica, y** que tiene como parte fundamental la deliberación, y una **socieda** se caracteriza por los ciudadanos que acuden a deliberar y a **tom** parte en el gobierno, lo cual significa madurez política. Es un función de la *phrónesis* o prudencia, la cual se da tanto en la étic como en la política. Es donde la *phrónesis* y la retórica se enlazan la primera se sirve de la segunda.

Además, la retórica ha sido el arma de la libertad, el instru mento del debate, del diálogo político. Éste implica y presupone l libertad y la igualdad. Es una escuela de libertad, de democraci En efecto, la retórica no puede darse (lo mismo que la hermené tica) donde no hay libertad; allí ella es imposible. Es, por ello, retórica algo propio de la democracia. Solamente tiene sentid la retórica cuando es usada por hombres libres e iguales; supor una antropología filosófica, una idea del hombre, y es la del s humano como libre. Si no en una democracia, sí, por lo menos, e un ámbito en el que no hay despotismo, tiranía. Por eso la retóri clásica surgió cuando cayó la tiranía, en Sicilia.

La retórica formó parte de la educación clásica. Platón, Ari tóteles, Cicerón, Agustín, todos ellos le dieron cabida en sus si temas y planes de estudios. Se extendió en la Edad Media y en Renacimiento; se prolongó en la modernidad, aunque la cienc moderna la opacó. Pues el cientificismo apaga la retórica, la releg

Así llegó al Nuevo Mundo, y prosperó en él. Venía con la ed cación clásica, con ese ideal de cultura grecorromana que tuvo u presencia fuerte aquí. Es el modo del diálogo, el método de la di cusión, la norma de la conversación. Se ha dicho que también tuvieron los indígenas, en su educación prehispánica. Pero se da modo explícito en la educación novohispana, desde muy tempr no, en el siglo XVI.

Tuvo un lugar principal en la formación en los colegios, p ejemplo los de los jesuitas. Pero también se enseñó en otros col

gios y en la universidad.[14] La tradición aristotélica, continuada poı la ciceroniana, se enseñó y cultivó en estas tierras. En el barroco Sigüenza la aplicó y Sor Juana la practicó en sus escritos literarios En el siglo XVIII compite con el racionalismo cartesiano y, comc lo mostró G. Vico, se contraponía a la crítica. Vico fue profesoı de retórica, y la defendió, en la enseñanza, contra el criticismo racionalista cartesiano. Y es algo que ahora tiene que hacerse, en la pugna entre ciencias naturales y ciencias humanas.

Por eso la retórica novohispana es un aspecto o elemento vivo de nuestra formación intelectual histórica. Dejó semillas en la mentalidad mexicana, que brotan y florecen hasta la actualidad.

La **lógica material** o **filosofía de la lógica**

En la lógica material se recogía en la tradición aristotélica lo que en la actualidad se ve en la filosofía de la lógica (no exactamente en la metalógica).[15] La filosofía de la lógica es la reflexión sobre los instrumentos lógicos para ver no ya su corrección y/o validez, como en la lógica formal, sino para ver su adecuación a la realidad (es decir, problemas epistemológicos y ontológicos, que son los más filosóficos).

Es una aplicación de la semiótica a la lógica, o es una resolución de la lógica en la semiótica.[16] De hecho, Peirce veía la lógica como una parte de la semiótica, la semiótica era el marco o contexto en el que había que acomodar a la lógica. Otro que ha visto la metalógica o filosofía de la lógica como semiótica ha sido Carnap, ya que, si la

14. M. Beuchot, *Retóricos de la Nueva España*, UNAM, México, 1996, pp. 81 ss.

15. Susan Haack distingue la metalógica de la filosofía de la lógica. Esta última es la reflexión sobre los problemas filosóficos suscitados por la lógica, mientras que la metalógica estudia las propiedades formales de los sistemas lógicos formales, como su consistencia, completud y decidibilidad (*Filosofía de las lógicas*, Cátedra, Madrid, 1982, p. 22).

16. La metalógica es la semiótica aplicada a la lógica matemática tanto para I. Bochenski (*Précis de logique mathématique*, F.G. Kroonder, Bussum, 1947, p. 76), como para J. Ferrater Mora y H. Leblanc (*Lógica matemática*, 8a. reimpr., FCE, México, 1983, pp. 181-210). Es su sintaxis, su semántica y su pragmática.

semiótica se divide (según Morris) en sintaxis, semántica y pragmática, hay que aplicar a la lógica estas tres dimensiones.[17]

En la escolástica, a la lógica formal se llamaba súmulas de lógica, lógica menor o lógica formal, a la metalógica o filosofía de la lógica se la llamaba dialéctica, lógica mayor o lógica material. De manera sorprendente, la filosofía de la lógica más reciente, como la desarrollada por Quine y por Haack, coincide con esto.

En la lógica material se trataba de la naturaleza de la lógica, de los conceptos, de los enunciados y de los argumentos. De la naturaleza de la lógica, la tradición aristotélica decía que estudiaba los instrumentos lógicos (definición, división y argumentación, o concepto, juicio y raciocinio), los cuales eran ciertos entes de razón, o pensados, no entes reales y, más concretamente, relaciones de razón de segunda intención, es decir, de segundo orden o nivel superior. También de la naturaleza de la lógica trata Quine,[18] y habla de la validez lógica como su objeto.

En cuanto a los conceptos, se trataba el problema de los universales, sobre todo en su concatenación como predicables y predicamentos. En la actualidad, Quine ve este problema al trasluz de su búsqueda de un nominalismo constructivo.[19] Quine lo trata a propósito de la distinción de Peirce entre *Type* y *Token*. Y tanto él como Susan Haack lo abordan desde la relación de los enunciados con las proposiciones ("propositions", en el sentido inglés de enunciados eternos).[20] Los predicables eran los modos supremos de la predicación: el género, la diferencia específica, la especie, el propio y el accidente. Los predicamentos eran los predicados supremos: la substancia y nueve accidentes: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo, espacio, posición y hábito. Tres formas de la predicación eran la unívoca, la análoga y la equívoca. Es toda una teoría de la definición y de la división o clasificación: cómo

17. I. M. Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento*, 8ª ed., Rialp, Madrid, 1973, pp. 65 ss.

18. W. V. O. Quine, *Philosophy of Logic*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1970 pp. 61-79 y 100-102.

19. *Ibid.*, pp. 1-14. M. Beuchot, *El problema de los universales*, UNAM, México, 1981.

20. S. Haack, *op. cit.*, pp. 96-98.

se puede definir adecuadamente, y cómo se puede dividir o clasificar adecuadamente. En el caso de Quine, toma "categoría" en el sentido de categoría gramatical (nombres, adjetivos, verbos...).[21] Pero en los lógicos recientes hay interesantes discusiones sobre los predicamentos o categorías, como en Gilbert Ryle.[22]

En la parte de los enunciados, se daba el problema de los portadores de verdad. ¿Qué tipo de expresiones pueden ser verdaderas o falsas? Porque no lo son las preguntas, las órdenes, etc., sino las aserciones: en modo indicativo. Es lo que en la filosofía actual de la lógica se llama el problema de los portadores de verdad: si son las proposiciones (entidades platónicas de verdad eterna), los juicios (actos mentales), los enunciados (significados) o las oraciones (entidades corpóreas: lo que proferimos con el sonido o escribimos gráficamente).[23]

En la parte de los raciocinios, se dan los problemas de qué cosa es un argumento, y qué tipos de argumentaciones hay, como la axiomática y la no axiomática, además, problemas de la implicación material y la formal o estricta, a lo que ahora se añaden los temas de la implicación relevante, la implicatura y el *entailment*, etc.[24] También se veían la inducción y la deducción (axiomática), a lo que ahora se añaden problemas de lógicas clásicas y no-clásicas (polivalentes, intuicionistas, divergentes, etcétera).[25]

Lógica, hermenéutica y analogía

La hermenéutica surge de la lógica aristotélica como teoría del significado de los enunciados. No en balde, Aristóteles llamó a su

21. W. V. O. Quine, *op. cit.*, pp. 15-34.

22. A. Alemán Pardo, *Teoría de las categorías en la filosofía analítica*, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 76 ss.; M. Beuchot, "El problema de las categorías en Aristóteles y Gilbert Ryle", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, núm. 12, Buenos Aires, 1986, pp. 193-198.

23. W. V. O. Quine, *op. cit.*, pp. 35-46; S. Haack, *op. cit.*, pp. 100-106. Ahora se añade la discusión de las distintas teorías de la verdad, como se ve *ibid.*, pp. 107-157.

24. S. Haack, *op. cit.*, pp. 31-47.

25. W. V. O. Quine, *op. cit.*, pp. 80-94; S, Haack, *op. cit.*, pp. 172 ss.

tratado de los enunciados *Peri hermeneias*. Sin embargo, también hay que decir que lo más granado que dejó el estagirita sobre la hermenéutica se encuentra en su retórica, que es una visión pragmática del discurso.[26]

Ha habido, incluso, intentos de construir una lógica hermenéutica, como la de Hans Lipps.[27] Pero la hermenéutica se plantea como algo que supone y rebasa la lógica, al modo como la pragmática supone y rebasa la sintaxis y la semántica. Va a consideraciones más relacionadas con el uso de las palabras y, sobre todo, con la intencionalidad de los hablantes.

Por eso, después de haber hablado de la lógica, especialmente del modo como la tradición aristotélica lo ha hecho (y vimos que la tradición analítica no se aparta mucho de ella), podemos ver la vinculación de la lógica con la hermenéutica a través de la retórica y la pragmática. Tiene que ver con las intenciones o intencionalidades significativas de los usuarios o hablantes.

Por eso la lógica sirve a la hermenéutica, es decir, la hermenéutica se sirve de la lógica para hacer una buena interpretación, para asegurar el aspecto sintáctico (tanto lingüístico como lógico de coherencia) y para asegurar el aspecto semántico (de correspondencia) pero polarizado hacia el aspecto pragmático (de uso y de intencionalidad, e incluso de consenso), y obtener lo que un autor quiso decir en un texto.

La analogía, como vimos, es un modo de significación y de predicación, que se escapa de lo unívoco y lo equívoco. Se ha tratado de hacer una lógica de la analogía.[28] Poco se ha logrado en ese intento de sujetar la analogía a la lógica, pues ella, dada su riqueza, se le escapa. Pero lo importante es que la analogía no es una cosa ilógica, irracional, por más que parece acercarse más a la

26. M. Beuchot, "Retórica y hermenéutica en Aristóteles", en *Nova Tellvs* núm. 25/1 UNAM, 2007, pp. 217-234.

27. H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, 2a ed., Klostermann Frankfurt/Mein, 1959.

28. I. M. Bochenski, "On Analogy", en *The Thomist*, núm. 11, 1948 , pp. 474-497; J. F Ross, *Portraying Analogy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

equivocidad que a la univocidad (y esta última es el terreno prop de la lógica misma).

Por eso hemos preferido, en lugar de construir una lógica c la analogía, utilizar los resultados que se han alcanzado en su fo malización y utilizarlos, informalmente, en la hermenéutica, qu hoy está muy necesitada de analogicidad, ya que se encuent prisionera en los laberintos de la equivocidad. Esta hermenéutic analógica se ha mostrado más fructífera que una formalización axiomatización de la analogía.

Conclusión

Un resultado importante es ya el hecho de que veamos que la her menéutica analógica no es algo irracional y que está conectad con la lógica. Gracias a esa noción de la analogía, que ha sido ta fructífera en la lógica de tradición aristotélica, la hermenéutic recibe una inyección de lógica muy saludable. Sobre todo es be néfica porque la hermenéutica, aunque ha habido algunos poco intentos de acercarla a la univocidad (como el caso de Emilio Bet ti), ha sido acercada por sus cultores más bien a la equivocidad, y ahora se dan muchas hermenéuticas que se hunden en las olas de la ambigüedad y de un relativismo muy extremo. Es cuando más se necesita la analogicidad para la hermenéutica.

EPISTEMOLOGÍA

Introducción

Deberíamos anteponer la ontología a la epistemología, porque la ontología es conocimiento directo de la realidad, mientras que la epistemología es conocimiento reflejo y de segundo orden, que ve los alcances y límites del conocimiento directo; pero, al igual que lo dijimos en cuanto a la lógica (y la filosofía del lenguaje, que antes era parte de ella), el orden expositivo, que es deductivo (contrario al inventivo, que es inductivo), lo exige así.

En este capítulo deseamos plantear los problemas principales de la epistemología, teoría del conocimiento, gnoseología o crítica del conocimiento. Algunos autores hablan de epistemología general y de epistemología especial, esta última en relación con las ciencias, como filosofía de la ciencia.

Abordaremos aquí sobre todo la epistemología general y veremos el problema del conocimiento y sus límites, que es el problema de la verdad y del realismo. Se relaciona con el de la objetividad, que es precisamente el de la correspondencia con algo en la realidad, la referencia a algo objetivo, a los objetos. Y al final lo veremos para la validez de la interpretación, esto es, para la hermenéutica.

La crítica del conocimiento ha llevado a diversas posturas. A algunos los ha conducido al escepticismo, a otros al dogmatismo, a otros a una postura intermedia. Los escépticos se han convencido de la imposibilidad de un conocimiento seguro y han adoptado diversas modalidades. Un tipo de escepticismo, el más fuerte, es el llamado pirrónico, en honor a Pirrón de Elis. No es cognitivista, por lo cual es el más honesto. Pirrón buscaba la *ataraxia*, o paz del alma, para lo cual prefería evitar el desasosiego de tener que juzgar. Practicaba la *isosthéneia*, esto es, la equivalencia o equipolencia de las opiniones, y por ello realizaba la *epojé*, esto es, la suspensión del juicio. En cambio, el otro tipo de escepticismo es el llamado académico, en honor de los seguidores de la academia platónica, como Arcesilao, Carnéades, etc. Ellos practicaban la duda, con lo cual eran cognitivistas y por lo mismo no eran auténticos escépticos, sino sólo a medias. La duda no es suspensión plena de juicio, sino temporal, amañada, ya sea duda metódica, o de la que se quiera. A diferencia de ellos, los pirrónicos no daban ni aceptaban argumentos, ni siquiera los suyos; los académicos, como el más célebre de ellos, Descartes, buscaban argumentos, como el del *cogito ergo sum*. Ese argumento los sacaba de la duda y los colocaba en el conocimiento cierto.[1]



Pirrón de Elis (h.360-h.270 a.C.) fue el escéptico más radical. El escéptico pirrónico no busca conocimiento, sino la ataraxia o paz del alma. Por eso suspende el juicio y trata de que todos los juicios le resulten equivalentes, sin tener que decidir. En cambio, el escéptico académico (llamado así por la Academia Platónica posterior) se quedaba en la duda y pretendía conocimiento, al salir de ella.

1. M. Beuchot, "Sobre algunos aspectos de la 'argumentación' del escepticismo", en *Analogía*, núm. II/3, México, 1988, pp. 83-91.

Doctrinas



Pirrón de Elis (h.360-h.270 a.C.) fue el escéptico más radical. El escéptico pirrónico no busca conocimiento, sino la ataraxia o paz del alma. Por eso suspende el juicio y trata de que todos los juicios le resulten equivalentes, sin tener que decidir. En cambio, el escéptico académico (llamado así por la Academia Platónica posterior) se quedaba en la duda y pretendía conocimiento, al salir de ella.

La crítica del conocimiento ha llevado a diversas posturas. A algunos los ha conducido al escepticismo, a otros al dogmatismo, a otros a una postura intermedia. Los escépticos se han convencido de la imposibilidad de un conocimiento seguro y han adoptado diversas modalidades. Un tipo de escepticismo, el más fuerte, es el llamado pirrónico, en honor a Pirrón de Elis. No es cognitivista, por lo cual es el más honesto. Pirrón buscaba la *ataraxia*, o paz del alma, para lo cual prefería evitar el desasosiego de tener que juzgar. Practicaba la *isosthéneia*, esto es, la equivalencia o equipolencia de las opiniones, y por ello realizaba la *epojé*, esto es, la suspensión del juicio. En cambio, el otro tipo de escepticismo es el llamado académico, en honor de los seguidores de la academia platónica, como Arcesilao, Carnéades, etc. Ellos practicaban la duda, con lo cual eran cognitivistas y por lo mismo no eran auténticos escépticos, sino sólo a medias. La duda no es suspensión plena de juicio, sino temporal, amañada, ya sea duda metódica, o de la que se quiera. A diferencia de ellos, los pirrónicos no daban ni aceptaban argumentos, ni siquiera los suyos; los académicos, como el más célebre de ellos, Descartes, buscaban argumentos, como el del *cogito ergo sum*. Ese argumento los sacaba de la duda y los colocaba en el conocimiento cierto.[1]

1. M. Beuchot, "Sobre algunos aspectos de la 'argumentación' del escepticismo", en *Analogía*, núm. II/3, México, 1988, pp. 83-91.

conocimiento pleno;[2] cómo pasamos de la mera opinión, la cual todavía no puede tomarse como conocimiento comprobado, al conocimiento que está fuertemente garantizado o fundamentado. Por eso se ha hablado de fundacionistas y antifundacionistas en la teoría del conocimiento. Me parece que una postura fundacionista moderada es la mejor, como la de Ernesto Sosa.[3]

El escepticismo es la negación o la duda de que podamos conocer la realidad. Se le opone el realismo, pero éste puede ser ingenuo, pensando que podemos conocer todo directamente y de modo fácil; o puede ser crítico, el cual implica una labor de criticar los alcances y fuerzas de las facultades cognoscitivas. El idealismo se opone al realismo en que, mientras este último acepta que se puede conocer la realidad exterior al sujeto, el otro sostiene que todo conocimiento es conceptual e interno al sujeto.

Además, también me parece que lo más aceptable es un realismo crítico, ajeno al escepticismo y al idealismo, y que conjunta tanto los sentidos como la razón. No conviene un realismo ingenuo, pues hay muchos datos que nos mueven a ponerlo en crisis (los errores, tanto de los sentidos como de la razón, las limitaciones de la razón frente a las cosas de la vida, etc.). Hay que cribar el realismo para que sea crítico, para que, después de un análisis de nuestras facultades cognoscitivas y sus procesos, podamos ver sus alcances y límites.

Alcance y límites del conocimiento

Para evitar una postura realista ingenua y para sortear, también, el escepticismo, el subjetivismo y el relativismo, hemos de adoptar una postura realista crítica. No es lo mismo que el criticismo

2. R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1966, pp. 5 ss.

3. E. Sosa, "Más allá del escepticismo, a nuestro leal saber y entender", en *Cuadernos de documentación filosófica*, año 1, núm. 1, Rosario, Argentina, 1993, pp. 33-76.

tal cual, por ejemplo el de Descartes, que, si no se tiene cuidado, conduce a un idealismo. Es un realismo crítico, es decir, se parte del supuesto o hipótesis de que podemos conocer la realidad, y después, críticamente, vamos buscando los límites de ese conocimiento.[4]

No partimos de la hipótesis de que no podemos saber si conocemos o no conocemos, porque esto es autorrefutante, en el sentido de que si partimos de la hipótesis de que no conocemos, estamos partiendo en realidad de la hipótesis de que conocemos, a saber, que conocemos nuestro desconocimiento de las cosas. Tampoco podemos partir de una postura escéptica, en la que francamente suponemos no conocer de ningún modo, porque de ella no se sale; ni de la hipótesis idealista, porque nunca llegaríamos a la realidad. Si partimos de una postura idealista, nos encerramos en ella y nunca tendremos una puerta hacia el realismo. Para adoptar la hipótesis realista podemos acudir al argumento de Apel, de la contradicción performativa, o autorrefutación práctica o pragmática, que está implicada en el negar de entrada el conocimiento, pues con ello se lo está afirmando. Es como la autorrefutación del escéptico, según Russell, el cual, al decir "Nada es cierto", ya al menos señala algo como cierto: que nada lo es. Wittgenstein añadió, más tajantemente, que el escepticismo es ininteligible, no tiene significado. Es una proposición metafísica y, como todas ellas, no tiene sentido.

Y es que, incluso para decidir si nuestra razón puede conocer, tenemos que usar la razón; para ponerle límites a la razón, hemos de hacer uso de la misma razón. Pero demostrar (directamente) que la razón es de fiar, es algo que implica circularidad. Por eso no intentamos demostrar la validez de nuestro conocimiento, nuestro realismo, sino criticarlo, o analizarlo, para encontrar sus límites, y para ello necesitamos usar la razón, la presuponemos.

4. M. Beuchot, *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, Universidad Pontificia de México, México, 1998.

También el subjetivismo y el relativismo se autorrefutan d
modo parecido. Decir que todo es subjetivo es decir que hay po
lo menos algo objetivo, a saber, que todo es subjetivo. Y decir qu
todo es relativo implica que también es relativo que todo es relati
vo, esto es, que esconde algún absoluto; pues, en definitiva, deci
que todo es relativo es ya proclamar un absoluto, al menos uno. S
todo es relativo, también es relativo que todo es relativo; esto e
tiene que admitirse algo absoluto. Y se abre la puerta a lo absolut
o a los absolutos, en el sentido en que hablamos de verdades ab
solutas o de valores absolutos. Pero tendríamos la ventaja de qu
los absolutos son muy pocos: algunas ideas o principios y alguno
valores.

Cuando Wittgenstein dice que la postura escéptica e
ininteligible,[5] se refiere a que no podemos partir de una postu
ra escéptica, pues ya de antemano estamos conociendo algo, pc
limitado que sea, y aun para plantear una suspensión del juici
(como en el escepticismo pirrónico) o la duda (como en el escep
ticismo académico) se necesita usar la razón, esto es, conocer; co
lo cual se autocancela nuestra pretensión de escepticismo o d
duda.

Una postura suficientemente criticista es la del realismo críti
co, en el cual asumimos (o postulamos o conjeturamos) que co
nocemos la realidad, y vamos revisando sus límites y lagunas. S
suele considerar que partir del realismo es ingenuo, pero parti
del no-realismo es un callejón sin salida, igualmente ingenuo. E
cambio, partir de la hipótesis del realismo, e irla contrastando, e
menos ingenuo y más crítico. Incluso para ponernos en una pos
tura escéptica, idealista, subjetivista o relativista, se requiere de l
presunción del realismo.

Es la abducción, de la que habla Peirce, es la actitud espontánea
y natural que, por experiencia, captamos en nosotros.[6] Hasta para

5. A. Tomasini Bassols, *El pensamiento del último Wittgenstein*, Trillas, México, 1988, pp. 51 ss.

6. S. Barrena, *La razón creativa. Crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*, Rialp, Madrid, 2007, pp. 80 ss.

negar el conocimiento o poder dudar, hacemos una abducción. Y la abducción es conocimiento, aun cuando sea limitado y conjetural. Es un conocimiento suficiente. Incluso de acuerdo con los presupuestos pragmatistas de Peirce, la abducción nos hace conocer, nos lleva al realismo, por limitado y cuestionable que sea. La abducción nos hace adoptar la mejor hipótesis, y es mejor hipótesis pensar que conocemos porque nos abrimos a la realidad (realismo) que por considerar que lo hacemos desde nuestro interior epistémico (idealismo). No necesitamos un fundacionismo fuerte, basta con que podamos ir corrigiendo nuestras conjeturas al paso de la experimentación (de modo muy semejante al de Popper).

Más aún, se trata de un realismo de tipo perspectivista, como el que encontramos en Nietzsche, que no lo pensó como relativismo; es parecido al raciovitalismo de Ortega, que no se reduce a puro voluntarismo, sino que da su lugar a la razón, y como el realismo pragmatista de Putnam, que no niega los objetos ni los hechos, sino que los hace depender, en su disposición, de nuestro conocer, de nuestros marcos conceptuales. (A veces nos parece excesivo el que Putnam niegue cualquier propiedad intrínseca en las cosas, o no epistémica, y a veces nos parece que dice una trivialidad: que conocemos las cosas desde perspectivas, contextos, puntos de vista. Esto último, con tal de que no se exagere, podemos aceptarlo.)

Conocimiento y virtud

Lo que nos parece más adecuado como postura epistemológica frente al conocimiento es un realismo de la virtud, como el que sostiene Ernesto Sosa.[7] Es un fundacionismo sustantivo de virtudes, según el cual conocemos porque tenemos virtudes para conocer, potencialidades reales o hábitos que nos conducen al conocimiento, aunque a veces haya pérdida, o no haya plenitud.

7. E. Sosa, *El conocimiento reflexivo en los mejores círculos*, IIF-UNAM, Cuadernos de Crítica, núm. 50, México, 2004, pp. 18-25.

El sujeto es la base de la justificación. El conocimiento es una creencia adecuada. Depende de las aptitudes cognitivas o virtudes *epistémicas del sujeto.* Son habilidades perdurables, y la comunidad tiene cierta habilidad para detectarlas o monitorearlas. Cuando se dice de alguien que es una autoridad en algo, o sabio en ello, no sólo se evalúa el juicio que emite, sino su competencia para ello, su habilidad. Es lo que lo hace confiable en el seno de la comunidad.

Para la epistemología de la virtud no basta la coherencia, porque pueden tener conocimiento coherente individuos que no consideraríamos como cognoscentes, por ejemplo el engañado por un demonio maligno, según el cuento de Descartes, o el cerebro dentro de una cubeta, con cables que lo hacen percibir cosas, como dice el cuento de Putnam. Queremos facultades y virtudes que vayan más allá de la coherencia, y atiendan a la experiencia y la memoria, por ejemplo. Y es que a la coherencia tiene que añadirse la adecuación, para que el conocimiento sea más interesante.[8]

Según Sosa, aquí se da un perspectivismo de la virtud, y añade

> En estructura, entonces, el perspectivismo de la virtud es cartesiano, aunque en contenido no lo sea. El racionalismo radical sólo admite (junto con la memoria) la intuición y la deducción (racionales) como sus facultades de elección (o de algún modo de la mejor elección) y desea validar todo conocimiento en términos de estas facultades; he ahí entonces el gran proyecto cartesiano. El perspectivismo de la virtud admite también la percepción y la introspección, junto con la intuición y la deducción, así como el razonamiento inductivo y abductivo. Usando gustosamente esas facultades, también acepta mediante el testimonio la ayuda de nuestra comunidad epistémica. Por fortuna, el panorama general así alcanzado inspira confianza en los medios usados.[9]

8. *Ibid.*, p. 22.
9. *Ibid.*, p. 25.

Hay una acusación de circularidad que se hace a este perspectivismo de la virtud, pero Sosa dice que sólo se debe a una falsa ilusión y que esa objeción puede bloquearse. Descartes apoya su intuición racional del yo que existe en una intuición racional que llega hasta Dios. Moore apoya la intuición sensible de su mano (como prueba del mundo exterior) en su misma intuición sensible. Es verdad que esto es un procedimiento circular, pero no vicioso. Tenemos que apoyar nuestras facultades en nuestras mismas facultades, lo cual es circular, pero no es un círculo vicioso, ya que se debe a la gran generalidad del planteamiento.[10]

De lo que se trata, según el planteamiento de Sosa, es de tener la suficiente confiabilidad en nuestras facultades y virtudes cognoscitivas. No se puede darles un fundamento pleno, dada la gran generalidad de la pregunta por dicho fundamento, ya que abarca todo nuestro conocer. Esto es algo que ya se había tratado en la antigüedad y la escolástica. Juan de Santo Tomás se acerca a la noción de círculo virtuoso, que se tiene en la actualidad, diciendo que nuestro conocimiento racional (el conjunto de nuestras inferencias y sus principios) se basa en la aceptación de los principios primeros, los cuales ya no se pueden probar, pero eso se debe al carácter reflexivo de nuestro conocimiento, con lo cual sólo obedece a su propia naturaleza.

De esta manera, con un fundacionismo moderado que se basa en la noción de virtud, esto es, en las virtudes epistémicas, podemos plantear que, ya desde el nivel empírico o sensorial, tenemos la capacidad de conocer sensiblemente. Es verdad que los errores de la sensación son notables (y son los que las más de las veces movieron a hacer crítica del conocimiento, si no es que al escepticismo), pero se puede alegar suficiente conocimiento sensible para defender el nivel sensorial del proceso cognoscitivo.

Según la teoría clásica aristotélica, el conocimiento sensible, que es de lo singular y concreto, es pasado a la imaginación o fantasía, obteniendo allí una mayor abstracción. En la imaginación

10. *Ibid.*, p. 30.

ya no se depende tan directamente de los objetos presentes com en la sensación, sino que la imaginación es más creativa, pudiend despegarse de los objetos sensibles directos, para organizar obje tos por su cuenta, incluso quimeras.

Se llega, entonces, al nivel racional, que tiene dos partes: el in telecto y la razón. El intelecto nos da un conocimiento abstract de los objetos, con una especie de intuición intelectiva, que es ab tractiva. Los conceptos y juicios que allí se estructuran a partir d ellos, deben ser contrastados con la experiencia, con los objet sensibles, para ver su adecuación. Y la razón efectúa los racioc nios, con juicios que concatena de manera que de unas premis se siga una conclusión.

Aquí se plantea la justificación de la inducción, pues en la d ducción se tiene más confianza. Si la deducción pasa de lo gener a lo particular, la inducción pasa de lo particular a lo univers Y esto ha causado dudas, pero siempre se ha apoyado la confi bilidad de la inducción, incluso a partir de la deducción, con procedimiento hipotético-deductivo. (A veces se dice que dic procedimiento desbanca la inducción.)

Teorías de la verdad

Aunque hay muchas teorías de la verdad (la simple, la del dese trecomillado, etc.), podemos reducirlas a tres, según las ramas dimensiones de la semiótica.[11] Hay una verdad sintáctica, que la de la coherencia; una verdad semántica, que es la de la corre pondencia, y una verdad pragmática, que es la del consenso. L verdad como coherencia es la más básica, es necesaria, pero n suficiente, pues hay muchos cuentos de hadas que son muy cohe rentes, pero no por eso los llamamos verdaderos. (En todo cas

11. L. Kirham, *Theories of Thruth. A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridg Mass., 1992, p. 37.

solamente podrían ser verdaderos en cuanto a la coherencia, con verdad coherentista, la cual es muy pobre aún.)

La verdad como consenso es ahora la más aceptada, pero tampoco es suficiente; ni siquiera es necesaria, pues puede haber acuerdo sobre ciertas cosas sin que por ello sean verdaderas (por ejemplo, en que los astros determinaban la conducta humana). Algo no es verdadero porque nos pongamos de acuerdo (como dice Strawson), sino que nos ponemos de acuerdo sobre algo porque es verdadero, por eso concita y logra nuestro acuerdo (cuando lo investigamos adecuadamente). De hecho, ha habido acuerdo sobre cosas falsas, como que la tierra es cuadrada, o plana, o que debe haber esclavos. O sea, no basta el consenso para que haya verdad, falta algo más. No es, pues, suficiente; pero ni siquiera es necesaria, dado que hay verdades que no han concitado consenso, y se burlan de nosotros, de nuestra ignorancia o de nuestra negación de ellas, como lo sostiene Peirce. En cambio, la verdad como correspondencia es necesaria y suficiente. De alguna manera supera la de coherencia, por eso la correspondencia incluye la coherencia y, en esa medida, es necesaria; y además es suficiente, pues basta con que haya correspondencia con la realidad (por parte de nuestros pensamientos o enunciados) para que digamos que hay verdad. No implica el consenso, pero el consenso que es verdadero implica la verdad como correspondencia, pues algo concita el acuerdo (afortunado) porque es verdadero.

La verdad correspondentista es la más puesta en duda, pero es la que salvaguarda Tarski, y precisamente la llama verdad semántica, o concepción semántica de la verdad. Sostiene que el enunciado "La nieve es blanca" es verdadero cuando efectivamente la nieve es blanca. Se prefiere la verdad como coherencia (por los analíticos) o la verdad como consenso (por los posmodernos). Pero la verdad como correspondencia sigue teniendo su vigencia, porque de otra manera desaparecerían muchas de nuestras ciencias (naturales y humanas). Esta verdad requiere la referencia además del sentido, en nuestra teoría del significado, y ahora se suele aceptar el sentido más bien que la referencia. Sin embargo, esto es precisamente

porque conduce al realismo. El puro sentido, sin la referencia, el idealismo. Pero, como dice Peirce, del idealismo al realismo n saca la experiencia.

- La teoría de la verdad sintáctica sostiene que es verdadero lo que sea coherente, que para que haya verdad basta la coherencia entre los enunciados o portadores de verdad.
- La teoría de la verdad semántica sostiene que es verdadero lo que corresponda con la realidad, que para que haya verdad los pensamientos y/o sus expresiones deben tener adecuación con los objetos de la realidad.
- La teoría de la verdad pragmática sostiene que es verdadero lo que depende del consenso de los sujetos cognoscentes. Aquello en lo que están de acuerdo.

Una postura analógica de la verdad abarcaría los tres aspectos: la verdad sintáctica o de coherencia como requisito necesario pero no suficiente; la verdad semántica o de correspondencia como requisito necesario y suficiente, y la verdad pragmática como requisito suficiente pero no necesario. Es decir, la coherencia es básica; se le añade la correspondencia o adecuación, y tiene como remate o signo el consenso de los cognoscentes. Pero un enunciado no es verdadero porque nos ponemos de acuerdo sobre él, sino que nos ponemos de acuerdo sobre él porque es verdadero.

La validez u objetividad de la interpretación

Las mismas teorías de la verdad que hemos examinado campea por la validez de la interpretación. En hermenéutica no se apoy tanto la verdad como coherencia en el sentido de que deba se la única, sino que, más bien, se va a la verdad pragmática (ram de la semiótica que es la más parecida a la hermenéutica), igno rando o eliminando la correspondentista. Pero es precisament defender la verdad como correspondencia lo que nos interes

aquí. Además, es algo que tiene presencia en Gadamer.[12] Y, de otra manera, en Ricoeur.

Se ha dicho que la hermenéutica no reclama para sí ningún tipo de verdad, como proclama Rorty. O se ha dicho que sólo admite una noción de verdad como la *aletheia*. Es la noción de verdad heideggeriana, como descubrimiento del ser, no como adecuación entre el pensamiento y la realidad. Pero se ha visto que la *aletheia* y la adecuación o correspondencia no son excluyentes, antes se necesitan la una a la otra, como lo han visto pensadores tales como Franco Volpi y Maurizio Ferraris. También Ramón Rodríguez ha dicho que recuperar la noción de verdad como correspondencia es la única manera de salvar a la hermenéutica del relativismo tan fuerte en el que ha incurrido recientemente.

Es verdad que no podemos dispensarnos de la coherencia, ya que sin ella un texto es incomprensible. También es cierto que necesitamos la verdad pragmática en hermenéutica, porque tiene que pasar por el diálogo y el consenso; pero no puede reducirse a eso, pues el consenso nos deja otra vez en el relativismo. Sería como decir que algo resulta ser verdadero porque nos ponemos de acuerdo sobre él, y no, más bien, como nos parece a nosotros, que logramos ponernos de acuerdo sobre algo porque vemos que es verdadero. Algo no es verdadero porque nos ponemos de acuerdo, sino que nos ponemos de acuerdo porque es verdadero. Así, aunque se necesita para la hermenéutica una verdad coherentista y una verdad pragmática o pragmatista, no podemos dejar de lado la verdad correspondentista o como correspondencia con lo real. Esta última es la que aferrará el texto a la realidad (cuando la hay), para que tengamos un cierto realismo de la interpretación, una hermenéutica realista.

Una hermenéutica coherentista y correspondentista en sentido demasiado fuerte es unívoca; una hermenéutica pragmatista o consensualista es equívoca, deja demasiado lugar al relativis-

12. J. Grondin, "La fusion des horizons. La versión gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus*?", en *Archives de philosophie*, núm. 62, 2005, pp. 401-418.

mo, y una hermenéutica correspondentista en sentido moderac es analógica, es la apertura a la realidad que señala el texto. Ui hermenéutica analógica, pues, abarca tanto la verdad coherentis como la correspondentista y la pragmatista para el texto.

Acepta la coherencia, porque sin ella el texto no es ni siquie comprensible. Es el requisito más básico. Acepta la correspoı dencia o adecuación, porque es lo que ata el texto con el muı do. Y acepta la verdad pragmática, o el uso y el consenso, porqı es precisamente lo que nos enseña la experiencia hermenéutic que todo pasa por el diálogo y que damos credibilidad a nuestr creencias porque los demás las apoyan o porque hemos podic salvarlas de sus objeciones.

En definitiva, una hermenéutica analógica permite conjunt los tres tipos de verdad para la validez de la interpretación d texto, tres tipos de verdad que son los principales y a ellos se hε reducido casi todos los demás. Corresponden a las tres ramas (la semiótica: sintaxis, semántica y pragmática. Y nos dan una ol jetividad suficiente: no una objetividad unívoca, que pretende e: haustividad; tampoco una objetividad equívoca, que es más bie relativismo y subjetividad; sino una objetividad que se aparta c ese subjetivismo, pero que no alcanza la plenitud que se pretenc en los cientificismos univocistas.

Conclusión

La crítica, gnoseología o epistemología nos sirve para asegurarno de que es posible el conocimiento, pero también para observar sı alcance y sus límites. Es muy sano darse cuenta de estas limitaciones, sobre todo, para evitar caer en el escepticismo y aceptar que podemos tener un conocimiento sensible, intelectivo y racional suficiente. Esto, por supuesto, huyendo del realismo ingenuo y colocándonos en un realismo crítico. Con ello se evitará, además, el subjetivismo y el relativismo. Eso también nos ayuda a tener una idea conveniente de la verdad, para tratar de unir las tres clases

principales de la misma, según las teorías más usuales en la actualidad: la verdad como coherencia, la verdad como correspondencia y la verdad como consenso, que corresponden a la sintaxis, la semántica y la pragmática, esta última muy cercana a la hermenéutica, si no es que coincidente con ella.

Esto repercute en la hermenéutica, pues nos hace pensar en la validez que puede alcanzar la interpretación. Y todo nos conduce a pensar que la interpretación unívoca, de una validez a toda prueba, es inalcanzable, pero que también la interpretación equívoca, que pierde la validez por dejar que todo sea válido, es inútil, y que hay que llegar a una interpretación analógica, que no alcanza la certeza de la univocidad, pero tampoco se abandona a la ambigüedad de la equivocidad. Una hermenéutica analógica nos dará la percepción de que obtenemos un conocimiento parcial, pero suficiente para movernos en nuestra vida, que es lo que también corroboramos con la filosofía práctica, como la de la *phrónesis* aristotélica o prudencia.

ONTOLOGÍA Y METAFÍSICA

Introducción

En estas páginas consideraré algunos elementos que nos pueden ayudar a repensar la metafísica u ontología, esto es, la disciplina filosófica que estudia el ser en general.[1] Después de ver cómo de la misma retórica y de la misma hermenéutica surge un impulso vital hacia la metafísica u ontología, veremos un intento interesante de recuperar la metafísica, incluso desde la atención al nihilismo, a los reclamos —a veces muy justificados— que ha hecho a la metafísica tradicional, en boca de Schopenhauer y Nietzsche. Y llegaremos a la visión de que una hermenéutica analógica propicia una ontología, analógica también, lo cual la coloca en esas ontologías que privilegian el devenir sobre el ser, el presente sobre la eternidad, etcétera.

En esto tiene un papel importante la analogía, concretamente en una hermenéutica analógica. Ella nos permitirá rescatar el devenir sin perder el ser. Pero también nos hará comprender que el cuerpo y los sentimientos, como hace la filósofa española Remedios Ávila, pueden usarse para llegar a una metafísica más viva, más dinámica, más analógica. Por otra parte, además de aprovechar los sentimientos, como el dolor y la compasión, que nos dan

1. Tomaremos aquí como equivalentes ontología y metafísica, según se acostumbra hacer en la filosofía analítica. En cambio, en la tradición continental, sobre todo en seguimiento de Heidegger, la metafísica se distingue de la ontología porque incluye el tratamiento de Dios (como se ve en el esquema de Christian Wolff).

un nuevo tipo de universalización, una universalidad diferente, la analogía nos hará integrarlos a la razón, hacer que trabajen junto con ella, en pro de la inteligencia. Y, ya que de sentimientos se trata, la estética, que tiene que ver con ellos, también confluye para apoyar a la ontología en esta su reconstrucción.

Metafísica y ontología

La metafísica es delicada, porque los errores metafísicos producen catástrofes. Es que, por ser metafísicos —y no sólo por ser errores—, conducen a la muerte, a la nada, no al ser mismo (al que debieran). Es el peligro de nihilismo, que vemos tan presente en la actualidad.

Deseamos una metafísica analógica, estructurada por la iconicidad, que es analogía de tipo imagen. Así se cumplirá en la teoría metafísica lo que dice Levinas de la misma iconicidad: "Lo infinito en lo finito, el más en el menos que se realiza por la idea de lo Infinito se produce como Deseo".[2] Conocimiento y deseo, razón y sentimiento. Levinas lo ve como el rostro del otro, del prójimo el representante de todos los rostros, de todos los otros. Todos se reúnen en él. Y es un deseo que es una orden, o que tiene una orden como respaldo: el "No matarás". Es una forma de alcanzar la universalidad que pide la metafísica.

Recientemente se ha tomado como punto de partida la distinción ontológica de Heidegger, entre ente y Ser. Y algunos de los post-heideggerianos se han radicalizado hacia el lado ontológico, como Apel y su insistencia en lo formal, en la ausencia de valores como contenidos materiales de la ética; contenidos que le parecen demasiado ónticos y poco ontológicos, pérdida de la distinción ontológica incluso. Otros se han radicalizado hacia el lado óntico y del existente, pasando de la ontología a la antropología, o, como Levinas, de la ontología a la metafísica; y este

2. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, 2ª ed., Sígueme, Salamanca, 1987, p. 74.

último con una ética nada formal, sino muy material, llena de contenidos axiológicos, cargada de vida.

Levinas critica la ontología cerrada, de la totalidad. Pero Ricoeur le recuerda que la metafísica cristiana no es una ontología de la totalidad (como en Aristóteles y Hegel), sino del infinito (como en el propio Levinas).[3] Pues el horror metafísico de los griegos al infinito fue catalizado con la tradición judía, que pide ese ámbito para Dios, y esto llegó al cristianismo.

De la crítica de Rozensweig y Levinas a Hegel resulta que no se puede conocer el Todo desde el Todo mismo; siempre se ve desde el infinito. Y eso significa tomar en cuenta sus partes, verlo desde sus elementos (desde los entes y los existentes, y no desde el ser). Así se preserva la diferencia y la particularidad de las partes. El conocimiento de un todo comienza por el de sus partes, es la estructuración de las partes mismas. Esto implica que hay puntos o niveles de irrebasabilidad para las pretensiones de unidad y universalidad. El conocimiento posible es el de la universalidad restringida, que convive con cierta incertidumbre.

Dentro de la totalidad sólo se da mismidad, que ha sido la característica de la ontología. La alteridad se reasume en la mismidad, aun con violencia. Todo lo otro es subsumido, clasificado y comprendido en la mismidad de la totalidad. Así lo otro pierde su carácter de amenazador. Pero al todo se le opone el infinito, porque le señala una imposibilidad; es la marca de la imposibilidad de la ontología. La idea de infinito es la única que rompe la voracidad de la ontología y abre campo a la diversidad y a la particularidad. Rosenzweig ve la realidad como ambigua, pero no como contradictoria, sino como un infinito de elementos correlativos, por eso elude el idealismo.[4] En el ámbito ético significa la no-indiferencia hacia los demás. La indiferencia se da en el pensamiento de la totalidad. La diferencia ha de darse en el pensamiento de la infinidad. La no-indiferencia permite la universalidad restringida, pues

3. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 2003, pp. 168 ss.

4. R. Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Ánthropos, Barcelona, 1997, pp. 135 ss.

ayuda a convivir con la incertidumbre de la diversidad correlativa Así, la metafísica no va desligada de la ética, más bien la supone.

La universalidad restringida se da, entonces, como participación. Cada ser humano trae en sí la humanidad, de la que participa. Cada hombre trae la humanidad latente, y eso abre la alteridad como exterioridad; rompe la totalidad como la pura inmanencia. Cada hombre interpela y clama como toda la humanidad. Recibimos desde fuera nuestra pertenencia a la humanidad. Es la no-indiferencia como responsabilidad ética.[5] Participamos de la humanidad y nos correlacionamos con sus individuos, por diferentes que sean. Y tratamos de convivir con ellos, no de destruirlos.

Pero esto es, otra vez, obra de la iconicidad. La imagen, el rostro, la huella, son íconos del otro. Y lo representan de múltiples modos. Cada rostro es todos los rostros, cada hombre es todos los hombres. Cada individuo representa a la humanidad. Esta es una manera distinta de universalizar, los otros universales, de otra manera que unívocos, pero sin ser equívocos, sino analógicos, esto es, icónicos, representan a todos los que participan de ellos. Allí la parte es el todo o, si se prefiere, va más allá de la totalidad, llega hasta el infinito. Nos abre a una ontología-metafísica analógica.



Nietzsche siguió en un principio el pesimismo de Schopenhauer, pero después lo dejó, para adoptar un nihilismo clásico o positivo, como el de los griegos, que aceptaban la muerte sin resentimiento. Criticó la metafísica, sobre todo en el sentido en que sostenía la ética de su tiempo. Pero aceptó una metafísica propia; según Heidegger, fue el último gran metafísico, y su metafísica consistía en ver el ser como valor, la formación del Superhombre y el eterno retorno.

5. J. Peña Vial, *Levinas, el olvido del otro*, Universidad de los Andes, Santiago de Chile, 1996, pp. 38 ss.

La nueva metafísica

Hemos encontrado un intento muy interesante de rescatar o replantear la metafísica, en Remedios Ávila, que enseña esa materia en la Universidad de Granada, España. Nosotros la habíamos conocido en esa ciudad el año 1987, en un congreso sobre Paul Ricoeur, al que asistió este gran pensador (el cual es meritísimo para la metafísica actual), organizado por Tomás Calvo y Pedro Cerezo Galán. La volvimos a ver en Granada, en el congreso sobre Gadamer, de 2003, y en México, en un congreso sobre Nietzsche en la UNAM, de 2006, en los que hemos participado. Vemos con un gran gusto que se ha animado a replantear la metafísica, desde nuevas bases.

Gran especialista en Nietzsche, Remedios Ávila conoce la crítica que éste ha hecho a la metafísica, la atiende y aun la aprovecha. Y usa mucho también a Schopenhauer, el mentor de Nietzsche. De ellos toma la idea de una metafísica diferente, nueva, apoyada en bases distintas. Por ejemplo, en los sentimientos, que son concebidos por estos pensadores como un tipo de universal, son los verdaderos universales: el dolor, la piedad, etcétera.

Esto lo detecta en el lenguaje, en los mismos orígenes de la filosofía del lenguaje, en la que pugnaban la teoría naturalista de Platón en el *Cratilo* y la teoría puramente convencionalista de los sofistas, como Hermógenes, en ese mismo diálogo, llegando a una postura intermedia. Y eso lo logra precisamente por su idea de la analogía:

> Aristóteles, al oponerse igualmente a naturalistas y convencionalistas, descubre lo que todas esas posiciones comparten a pesar de sus aparentes diferencias. Todas ellas arrojan el mismo déficit: el olvido del plano intermedio del sentido, de la significación, a medio camino entre las palabras (el signo, o mejor, el símbolo, para decirlo con rigor en Aristóteles) y las cosas (la referencia). Aristóteles levanta acta de dos hechos absolutamente incontestables: en primer lugar, no existe una

> relación biunívoca entre las palabras y las cosas, y de ahí el peligro del malentendido, de la equivocidad; pero, en segundo lugar, ese obstáculo está frenado por el hecho indiscutible de la comunicación, está corregido por la experiencia igualmente indudable de que nos entendemos: hablar es admitir, se sepa o no, se quiera o no, se diga o no, que las palabras tienen un sentido y que ese sentido es compartido por los hablantes. Hablar es admitir una comunidad de sentido.[6]

Esta ambigüedad que se da en el lenguaje repercute en la ontolog
metafísica, como búsqueda de la analogía y fuga de la equivocid

> Ahora bien, ¿qué ocurre con el ser —y con lo uno, que es, como se sabe, "convertible" con el ser—? "Lo que es" se dice en muchos sentidos, repite y reconoce una y otra vez Aristóteles. Y los sentidos del término "ser" están dispersos en la pluralidad de las categorías —que son para Aristóteles los géneros supremos—. La homonimia del ser —y de lo uno— es un hecho, y un hecho incorregible, como ha señalado Aubenque. Pero tal homonimia no conduce a Aristóteles a desesperar de la búsqueda de una disciplina que se ocupa de lo que es en tanto que algo que es, según reconoce en el capítulo 1 del libro IV de la *Metafísica*. De manera que esa homonimia, siendo incorregible, es al menos matizable, como reza la segunda parte del aserto citado antes: "La expresión 'algo es' se dice de muchas maneras, pero siempre en relación con una sola cosa y no por mera homonimia". Esa homonimia no accidental es una homonimia especial, dada la *unidad de referencia* ("una cierta unidad") de los significados de ser, de las categorías, a la primera categoría, la sustancia, que tiene, pues, un estatuto especial: es, por una parte, una categoría entre otras, una de tantas significaciones de "ser"; pero es también aquello gracias

6. R. Ávila, *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Trotta, Madrid, 2005, p. 96.

> a lo cual el resto de las categorías que no son la sustancia se refieren al ser. La equivocidad, la fragmentación, la multiplicidad queda así limitada por "una cierta unidad", por una "unidad de referencia", es decir, de convergencia. Y así, Aristóteles distingue tres elementos: el ser —lo uno, la unidad—, las categorías —la multiplicidad— y esa unidad de convergencia que es la primera categoría —la sustancia—.[7]

Como se ve, la analogía en Aristóteles da una unidad de referencia, es decir, según algo primero y principal (el *primum analogatum* de la analogía de atribución o de predicación *pros hen, ad unum,* o con relación a uno que es principal). Pero también hay una analogía en los sentimientos, que aprovecha la metafísica, según Remedios Ávila, pues por medio de ellos se logra una extraña universalización.

> El cuerpo propio es identificado bajo los afectos primarios del dolor y el placer, aunque ya sabemos que, según Schopenhauer, sólo el dolor es positivo. Y esas dos afecciones a las que se reducen todas las demás son, en definitiva, los movimientos primarios de la voluntad: el dolor es la frustración del deseo, el placer, en cambio, su consecución. De ese modo mi cuerpo me es dado como voluntad. Parecería, sin embargo, que el cuerpo constituye el límite más allá del cual no es posible ir, pero Schopenhauer elude la posibilidad de enclaustramiento y de solipsismo, sirviéndose de la *analogía*: si mi cuerpo es vivido como voluntad, debo deducir que lo mismo ocurre en el caso de los otros cuerpos.[8]

Esa analogía del cuerpo con los demás cuerpos, de los sentimiento con los demás sentimientos, o con los sentimientos de los demás abre una posibilidad nueva de entrar en contacto con lo universa

7. *Ibid.*, p. 97.
8. *Ibid.*, p. 115.

Es por los sentimientos de dolor, placer, etc., que comunicamo pero no unívocamente (aunque tampoco equívocamente, claro).

> Así, del mismo modo que la *analogía* servía para romper la clausura con la que la experiencia del propio cuerpo parecía amenazarnos, y para hacernos saltar por encima del propio yo y manifestar que si "el cuerpo es vivido como mi voluntad, el mundo es en esencia Voluntad"; así también esta *semejanza* entre los hombres es para Schopenhauer la base metafísica de la compasión, y se muestra así que estamos en lo cierto cuando establecemos la menor diferencia posible entre el propio yo y los demás, que no erramos el camino cuando, como si de nosotros se tratase, intentamos evitar el sufrimiento de los otros y posibilitar su propio bien. La justicia (que consiste en abstenerse de hacer daño a nadie) y la caridad (que promueve activamente el bien ajeno y consiste en la ayuda activa al otro) constituyen las dos virtudes morales fundamentales (cuyos adversarios directos son el egoísmo y la maldad respectivamente); pero ambas brotan, como de una sola fuente, de la compasión que nace del dolor ajeno y que tiene como fundamento metafísico la esencial unidad de todo lo que es. Es ahí, en el reconocimiento de la unidad esencial de todo lo que vive, donde la filosofía teórica y la práctica muestran, en la reflexión de Schopenhauer, su origen común.[9]

En esta línea racional y afectiva, nos sirve mucho el símbolo para hacer metafísica. Y el símbolo es algo sumamente analógico, que también nos ayuda a alcanzar universalidad (la cual es necesaria para la metafísica, al menos en cierta medida). Y es una universalidad analógica, con muchas variantes y aristas. "Hay interpretación porque hay símbolos. El símbolo apunta, desde una primera intencionalidad (literal y transparente), a una segunda intencionalidad (figurada y opaca); pero lo característico del símbolo reside en

9. *Ibid.*, pp. 118-119.

que la segunda intencionalidad (sentido latente) aparece envuelta, embozada en la primera (sentido patente), y en que la relación existente entre ellas no es una relación puramente convencional o arbitraria. El conflicto radica en que esta relación de sentido a sentido se explique, bien por analogía, o bien por distorsión."[10]

La analogía es un modo de significar que se coloca entre la univocidad y la equivocidad. Un término unívoco es el que significa sus significados de manera completamente idéntica, totalmente clara y distinta. Como "hombre", que significa de modo igual a todos los hombres. Un término equívoco es el que significa sus significados de manera completamente diferente, totalmente oscura y confusa. Como "gato", que significa de manera distinta al animal doméstico, a la herramienta, al juego y a la persona muy servil. Un término analógico significa sus significados de manera en parte idéntica y en parte diferente, con cierta ambigüedad, pero con claridad suficiente, y de modo ordenado. Como "ser", que significa a la sustancia y a los nueve accidentes (cantidad, cualidad, acción, pasión, relación, tiempo, lugar, situación y hábito), pero en orden jerárquico, ya que la sustancia es más ser que los accidentes.

La analogía no se quedó en Aristóteles y los medievales. Fue bastante tratada en el siglo XIX. Se hicieron elaboraciones interesantes, sobre todo entre los románticos.[11] Eso nos apoya en una reconstrucción de la metafísica, en la renovación de la ontología. Una ontología analógica que se ayude de una hermenéutica analógica.

Hermenéutica y metafísica

En esta recuperación y replanteamiento de la metafísica ha tenido un papel importante la hermenéutica, pues ésta se ha abierto a la interpretación de los sentimientos. Y de ese modo se ha encontra-

10. *Ibid.*, p. 135.
11. A. Marí, *El entusiasmo y la quietud*, Barcelona, Tusquets, 1979, pp. 21 ss.

do con sentimientos fundamentales que pueden hacer la labor d universalización. Tales son, como hemos visto en Remedios Ávil por el lado de Schopenhauer y Nietzsche, el dolor, el sufrimient la compasión, etc. Son sentimientos que nos conectan, que nc hacen tener empatia.

Y la empatia misma es algo muy analógico, según supo seña larlo Edith Stein. La empatia, la compasión, nunca es unívoca. N tiene la perfección que a veces se le supone o que quisiéramo Tampoco puede ser, obviamente, equívoca, pues entonces no serí empatía alguna. Es analógica; no total, pero sí lo suficiente par conectarnos con el otro y comprenderlo. En ese sentido crea uni versalidad, una universalidad distinta.

Pero es una universalidad analógica, como la que siempre s ha atribuido a los conceptos y términos análogos. Una universali dad imperfecta, incompleta; pero lo suficiente como para darno el conocimiento, la comprensión, la unificación de diversos rei nos del ser.

Aquí encontramos una intervención muy importante de Peirce quien habla de una metafísica que tiene tres vertientes: el *tichism* o teoría del azar (*tiche*), el *sinequismo* o teoría de la continuidac (*sinequés*) y el *agapismo* o teoría de las relaciones y corresponden cias entre las cosas (de *ágape*, amor).[12] Y añade que se tienen que construir con el procedimiento de la analogía, que es el que nos permite pasar de lo conocido a lo desconocido,[13] y así es como tenemos que proceder en una metafísica seria. Esta metafísica será analógica, acompañada de una hermenéutica analógica.

Estética y metafísica

También la estética, junto con la hermenéutica, y a veces en el seno de ella, ha sido usada para re-estudiar y replantear la metafísica.

12. Ch. S. Peirce, *La lógica considerada como semiótica*, S. Barrena (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 147-148.

13. *Ibid.*, p. 130.

En efecto, ha habido intentos incluso de suplir la metafísica por la estética, como en algunos ámbitos posmodernos. Pero también ha habido intentos de usar la estética para comprender mejor la ontología o metafísica. Y éste ha sido el caso de Heidegger y Gadamer (además de otros). Veremos a estos dos.

Según Gadamer, al comentar, a petición de Heidegger, *El origen de la obra de arte*, de su maestro mismo, dice que éste desmarca la obra de arte, como tierra, de la subjetividad, tanto del autor como de la del espectador.[14] Añade que abre mundos, es decir, que tiene una potencia ontológica. Pero también, al hacer esto, y crear muchos sentidos, la obra de arte tiene una naturaleza hermenéutica. En efecto, se abre a la interpretación.

Por eso en Gadamer se conectan la estética y la filosofía del lenguaje. Tiene una ontología estética, pues trata de responder a la pregunta sobre el ser desde la obra de arte, desde la estética. La obra de arte es un sitio privilegiado de acontecimiento del ser.[15]

Es la organización del espacio y el tiempo, ya sin Dios ni sujeto, después de la muerte de uno y otro, proclamada la primera por Nietzsche y la segunda por Foucault. El propio Heidegger pone el lenguaje como la fundación de espacio y tiempo de forma no subjetiva, y además en la inmanencia. Gadamer supera el kantismo de Heidegger y pasa a una filosofía hegeliana: el lenguaje es el diálogo. No es un lenguaje concreto, sino la posibilidad de toda expresión.

Y la obra de arte es, de modo eminente, lenguaje, porque es expresión, no desde la lingüística, sino desde la estética. Gadamer (en la línea de Nietzsche y Heidegger) da al arte el lugar de privilegio del acontecimiento del ser.[16] No es el sujeto el que crea el arte, sino el arte el que crea al sujeto. Es historicidad, alejada de los universalismos. El arte no es lenguaje universal, sino histórico, dependiente de su época.

14. H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 95 ss.

15. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 143 ss.

16. J. F. Zúñiga García, "La recaída de Gadamer y Heidegger en la metafísica del arte del joven Nietzsche", en *Pensamiento*, núm. 61, 2005, pp. 43 ss.

La obra de arte tiene muchas funciones ontológicas en G damer. En ella encuentra el modo de ser del lenguaje según idea de lenguaje que la hermenéutica necesita. El mismo arte n es universal, hay muchas ideas del arte. La hermenéutica se ha metafísica, pues ve el arte como una de las múltiples formas o ser tidos del ser.

Para Heidegger todo arte es poesía, y toda poesía es lenguaj Para Gadamer, todo se nos da en el lenguaje. El ser que podemo comprender es lenguaje. Hay que renunciar a la pretendida uni versalidad de la estética y reconocer que es multívoca, con un universalidad restringida, como la reconocía Kant en la *Crítica d juicio*: la obra de arte es la que, sin concepto, da gusto; siendo u gusto particular, atina a lo universal, al menos en cierta medid Pero las obras de arte pueden interpretarse como mimesis, llevándolas al límite (a muchas manifestaciones artísticas), y se mostrarán como instancias ontológicas, en el espacio-tiempo del mund de la vida, de nuestra cotidianeidad.

Ontología y hermenéutica: Wittgenstein y el lenguaje como límite del mundo

En los planteamientos de la nueva ontología hay tratamientos muy interesantes de temas de filosofía del lenguaje que están centrados en la figura de Wittgenstein, pero que tienen el acierto de estudiar históricamente la reflexión filosófica sobre el lenguaje.

De esta manera, lo que se ha historiado de la filosofía del lenguaje nos sirve de contexto para entender mejor los temas recientes que aborda. Es sobre todo el tema de los límites del lenguaje. Quien más atento estuvo a ellos fue, sin duda, Wittgenstein, al punto de decir que los límites de nuestro mundo eran los límites de nuestro lenguaje.[17] Lo que podemos decir es lo que podemos conocer de nuestro mundo. Esto parece una contraparte de Bertrand Russell,

17. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6.

quien había escrito un trabajo sobre el conocimiento, su alcance y sus limitaciones, pero se quedaba demasiado en la epistemología, aunque ya daba el paso a la filosofía del lenguaje, quizá por su amistad con Wittgenstein mismo. Pero éste llegó a ver los límites del lenguaje como límites de la metafísica, como algo que la hacía imposible; sin embargo, después de Wittgenstein, varios de sus discípulos o seguidores continuaron con esa problemática de los límites del lenguaje, y encontraron nuevos caminos para la metafísica. Uno de ellos fue Peter Frederick Strawson, quien escribió un libro notable, intitulado *Los límites del sentido*. En él se ve que está recuperando la problemática dejada por Wittgenstein de los límites del lenguaje, pues, como es sabido, Strawson se anima a hacer metafísica, cosa que uno pensaría que había quedado sin posibilidades después de las duras críticas del *segundo* Wittgenstein. Con todo, Strawson hace una metafísica descriptiva, vertebrada en la línea de la filosofía trascendental kantiana. Recoger las principales categorías con las que estructuramos nuestro pensamiento, en eso consistiría la metafísica descriptiva, como lo indica en otra de sus obras, *Individuos*. Pero en *Los límites del sentido* dice una cosa impresionante



Ludwig Wittgenstein (1889-1951) fue un filósofo austriaco que enseñó en Cambridge, Inglaterra. Allí conoció a G. E. Moore y a B. Russell, y con este último desarrolló el atomismo lógico, que cuajó en su obra *Tractatus logico-philosophicus* (1922). En ella sostiene que el lenguaje refleja la realidad como un espejo, muestra su forma lógica. Esta obra influyó sobre los filósofos del Círculo de Viena, con los que estuvo en contacto y que fueron positivistas lógicos. Su otra gran obra llevó por título *Investigaciones filosóficas* (publicada postumamente en 1953). En esta última, cambia su postura y sostiene que el lenguaje depende del uso, esto es, de juegos de lenguaje que responden a diversas formas de vida.

que, además, nos hace verlo como superando a su maestro Wittgenstein. Strawson asegura que para superar los límites del lenguaje no hace falta saltarlos, basta con poder pensarlos.[18] Claro que está en el registro trascendental de Kant, pues le basta con pensar las condiciones de posibilidad de la realidad para poder hacer esa metafísica descriptiva que tanto revolucionó a la filosofía analítica de la segunda mitad del siglo xx.

Pues bien, algo semejante podemos hacer ahora: una reflexión que se sitúa en la línea de la filosofía analítica, pero que va más allá. Asimismo, se coloca en lo que podríamos llamar tradición wittgensteiniana, tanto por el problema que lo ocupa como por los métodos o estrategias que utiliza. Pero lo hace sin quedarse en la observancia wittgensteiniana, que llega a ser muy servil en muchos de los seguidores de ese genial personaje.

Hay que hacer un esfuerzo, valiente y honesto, de tomar un problema y tratar de resolverlo auxiliándonos de la tradición filosófica y de un autor en especial, que es Wittgenstein, para llegar a su reflexión personal, que es el compromiso que todos tenemos en filosofía. Es lo que hizo Strawson, en seguimiento del propio Wittgenstein, llegando, desde el laberinto del lenguaje, que parece cerrarse sobre sí mismo, al mundo, a la realidad, al ser, en eso que él llamó "metafísica descriptiva", en la línea trascendental de Kant y que abrió el camino para la metafísica futura. Nosotros hemos dado ese paso hacia la metafísica, pero en el camino de la hermenéutica, que es el lenguaje común de la posmodernidad, como veremos en seguida.

Ontología del presente

Muchos filósofos recientes hablan de una ontología del presente, no pretenciosa, no universal, sino actual (Foucault, Deleuze,

18. P. F. Strawson, *Los límites del sentido*, Eds. de la Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 39.

Derrida y Vattimo).[19] Pero, ¿qué es tal ontología del presente?, ¿qué es el presente mismo? El presente no es algo que está ahí, sino algo que está dándose ahí, está en devenir, no únicamente en acto, sino en actos sucesivos, en proceso. Más que a lo actual, se refiere a lo eventual, a lo que se da. Es la atención a la llamada de Nietzsche a no perder el devenir, a rescatar una ontología del devenir.

En realidad, una ontología analógica, o que vaya junto con la hermenéutica analógica, es una ontología que privilegia el devenir. En la analogía predomina la diferencia (sobre la identidad). Por eso en una ontología analógica predomina el devenir sobre la inmovilidad, el proceso sobre la fijeza, la existencia sobre la esencia, la relación sobre la substancia. Pero sin anular a sus correlatos, sólo predominando sobre ellos. Como se ve, esta postura puede privilegiar el devenir, sin ser una ontología del mero devenir.

La ontología ya rebasa la óntica y va más allá del ente, al ser. Y si *ontología* es el *ontos logos*, entonces es el decir el ser, o el decir del ser. Hay que decir el ser; pero el ser está siendo, se está dando, está en proceso. Por eso hay que decir el ser no como estático, con un discurso unívoco, con una hermenéutica univocista; tampoco como puramente dinámico o en puro proceso o devenir, con un discurso equívoco, con una hermenéutica equivocista; sino que hay que decirlo con su porción de ser y su porción (aun mayor) de devenir, de proceso, con un discurso analógico, con una hermenéutica analógica.

Es como hacer la comparación entre la hermenéutica de Vattimo y la hermenéutica analógica. Es sabido que Vattimo profesa lo que denomina "pensamiento débil", y la analogía es un recurso de debilitamiento del pensar.[20] Es, en el fondo, el reconocimiento humilde de que nuestras interpretaciones son históricas y, por lo mismo, temporales y contingentes, pertenecientes a un momen-

19. M. Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Ed. Torres, México, 2004.

20. Esto lo reconoce G. Vattimo en su trabajo "¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?", en *Estudios Filosóficos*, LIV/156, Valladolid, 2005, pp. 213-227.

..o determinado de la historia. Hay, pues, semejanzas que pueden ser interesantes entre la hermenéutica débil y la hermenéutica analógica.

Pero la hermenéutica analógica propiciará una ontología no tan débil que se hunda en la equivocidad, en el puro devenir, sin ninguna estructura ontológica (esencias y causas), como la del propio Vattimo; sino que permitirá estructuras ontológicas que no sean univocistas, aunque tampoco equivocistas, claro está. Serán estructuras analógicas, tales como fueron pensadas por Aristóteles, en contra de Parménides y Platón, pero también en contra de Heráclito y los sofistas. Algo rescata de cada uno, pero sin quedarse en los extremos viciosos, que en eso consiste la analogía. Y con ello tendremos una ontología y una metafísica analógicas.

Conclusión

Hemos visto, así, que en este tiempo en que hay tantos esfuerzos por replantear la metafísica y la ontología, la idea de analogía puede ayudar mucho. Desde la hermenéutica analógica se llega a una ontología que tiene que ser acorde con ella, a una ontología analógica que esté en la línea de la analogía también. Y la analogía es lo que están buscando la ontología del presente (Foucault, Deleuze, Derrida), la ontología débil (Vattimo) y la ontología de los afectos (Remedios Ávila). En todos los casos es la huida del fijismo de la univocidad, pero también del nihilismo de la equivocidad. En la hermenéutica analógica, con su ontología analógica, se ve más bien el tratar de integrar o incorporar la parte de nihilismo que es indispensable, pero sin caer en la mera equivocidad.

Por eso es importante rescatar la metafísica, pero replanteándola, tratando de darle un estatuto nuevo, distinto. Y en ello vemos que encuentra un papel decisivo la hermenéutica, pero una hermenéutica analógica, ya que la analogía es también una característica decisiva de la ontología o metafísica desde Aristóteles.

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA ANALÓGICO-ICÓNICA

Introducción

En esta parte me propongo hacer una breve exposición de lo que sería una antropología filosófica o filosofía del hombre vertebrada desde la hermenéutica y, más concretamente, desde una hermenéutica que hace uso de la analogía, la cual también se distiende como iconicidad, por eso, además de una hermenéutica analógica, hablo de una hermenéutica analógico-icónica.[1]

Resulta de esto una idea del hombre desde la hermenéutica, con características propias, como comprensor, y por ello intérprete, y por lo mismo dialogante, pero para ello libre y razonable, etc. Y, por ser visto desde la hermenéutica analógica, es un análogo del universo, un ícono del mundo, un microcosmos; además, un *phrónimos* o prudente (ya que la *phrónesis* o prudencia es analógica, es analogía hecha carne) y otras cosas por el estilo. Es, de alguna manera, la antropología filosófica subyacente a la hermenéutica analógico-icónica, con una idea del hombre como análogo e icono del universo. Trataremos de ver las características más importantes que resultan de esto.

1. He desarrollado más ampliamente esto en M. Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2004.

Noción de antropología filosófica

La antropología filosófica es, en primer lugar y demasiado am pliamente, un estudio filosófico del hombre. Esto, que parece ur trivialidad, perogrullada o truismo, resulta importante desde (comienzo, pues nos obliga a distinguir la antropología filosófic de la antropología científica y la psicología, que son disciplinε que también tratan del hombre pero, obviamente, de manera dis tinta.[2]

Se tiene que distinguir de la psicología, pues un tiempo lo qu ahora llamamos "antropología filosófica" llevaba ese nombre, qu luego quedó como "psicología racional" o "psicología filosófi ca" para distinguirlo de "psicología experimental" o "psicologí científica", denominación que surge a mediados del siglo XIX. E nombre de "psicología" lo perdió (aunque se conserva como "psi cología filosófica" en el ámbito anglosajón, notoriamente en el d(la filosofía analítica). Pero aquí es claro, como lo señalan las nue vas denominaciones, en que la psicología se ha dedicado a profun dizar el aspecto empírico.

Algo parecido se ve con la antropología, ahora que la filosofía del hombre tiene más bien el nombre de antropología filosófica. En efecto, así se trata de distinguir de la antropología científica, en sus varias divisiones (antropología física, antropología cultural, etc.). También en este caso encontramos que la antropología científica se ha dedicado a estudios de profundización del aspecto empírico de estos temas.

Captamos, pues, algo que ya conocemos y que ha sucedido en la historia: que la filosofía ha dejado a las ciencias la profundización del aspecto empírico de los temas y se ha dedicado a elaborar teorías más universales, más generales, de un nivel más elevado de abstracción. Ciertamente la filosofía tiene que atender a los resultados empíricos que obtienen estas ciencias y, a su vez, les ofrece

2. E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, 12a. reimpr., FCE, México, 1987, pp. 43-44.

a éstas concepciones más amplias y elaboradas acerca de sus mismos temas; por ejemplo, así como la filosofía tiene que atender a los resultados de la psicología y de la antropología para hacer antropología filosófica, así también puede ofrecer a la psicología y a la antropología ideas del hombre más generales, que puedan orientar de alguna manera la investigación (la misma investigación empírica tiene presupuestos filosóficos, más generales y abstractos).

Pero, sobre todo, la antropología filosófica tiene, para los intereses del filósofo, su valor intrínseco, en sí misma, incluso independientemente de lo que puedan aceptar de ella esas disciplinas científicas que coinciden con ella en el estudio del hombre. Es más, siempre tenemos, aun sea subyacente y atemática, una antropología filosófica, una filosofía del hombre, una idea general del ser humano, que es precisamente la que guía nuestros trabajos.[3]

Dado que adoptamos una perspectiva hermenéutica, entendemos la antropología filosófica como algo aledaño a la fenomenología, y, sobre todo, a la hermenéutica.[4] Tal vez convenga usar para ella la expresión de Heidegger, de una "hermenéutica de la facticidad", pero aquí es una hermenéutica de la facticidad humana. De hecho, además de pasar de la fenomenología a la hermenéutica, llega a la ontología, precisamente por obra de la hermenéutica misma. No en balde, como ha dicho Florence Gaboriaux, la hermenéutica sirvió de conexión entre la fenomenología y la ontología, por ejemplo en el caso de Heidegger. O, en otra terminología, estamos pasando de los efectos a las causas, *a posteriori*.

Y es que hay que pasar de los fenómenos, que son los efectos o los actos humanos, a las facultades del hombre y finalmente al sujeto humano. De este modo se pasa del nivel fenomenológico al ontológico, pero por virtud del hermenéutico. Y es que no podemos quedarnos en el nivel puramente natural o biológico del hombre, como muchos han querido hacerlo, sino acceder al nivel

3. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 11-18.

4. E. Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1985, pp. 75-80.

cultural o simbológico del mismo, que es donde más se ve lo hermenéutico.[5] No ser meramente naturalistas ni meramente culturalistas, sino abarcar ambos aspectos.

La antropología filosófica tradicional se ha debatido entre corrientes univocistas y corrientes equivocistas. Las antropologías unívocas pretenden dar una explicación científica del hombre, sobre todo basada en la biología. Es la postura naturalista; para cada actividad del ser humano se busca una explicación natural o biológica. Las antropologías equívocas todo lo explican por la cultura, sin hacer caso de lo natural. Es la postura culturalista, para la que no hay naturaleza humana, sino sólo relativismo cultural. La antropología analógico-icónica trata de conjuntar las explicaciones biológicas y culturales; mas, para no reducirse al naturalismo, ve que muchas conductas del hombre pueden explicarse diciendo que es más simbólico que biológico; por ejemplo, alguien puede amar a un hijo adoptivo igual o incluso más que a un hijo natural; y, para no quedarse en el culturalismo, busca detrás de las manifestaciones culturales una naturaleza humana.

El hombre como intencionalidad

Así, podemos ver al hombre como una unidad bio-psico-social, en la cual abarcamos tanto lo natural como lo cultural. Porque, si bien lo biológico es natural, y lo sociológico es cultural, lo psicológico abarca tanto lo natural como lo cultural en el hombre. Pero, sobre todo, podemos ver esto de una manera intencional, es decir, considerar al hombre como núcleo de múltiples intencionalidades (cognoscitiva, volitiva, etc.), como un núcleo de intencionalidad.[6]

En esto estamos recuperando la línea aristotélica, ya que la noción de intencionalidad viene de Aristóteles, pasa por sus comentaristas medievales, tanto árabes como latinos, y por el re-

5. E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 45-49.
6. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 19-28.

nacimiento (Cayetano) llega hasta la modernidad, donde es recuperada señaladamente por Franz Brentano. Él la transmite a dos discípulos geniales suyos: Freud y Husserl. De hecho, Freud, que era estudiante de medicina, llevó tres cursos optativos de filosofía, los tres con Brentano y los tres sobre Aristóteles. Allí seguramente recibió de él la noción de intencionalidad, que trabaja como *Trieb*.

Pero también se recupera en Heidegger, no sólo a través de Husserl, sino que el contacto de Heidegger con Brentano fue temprano, ya que el primer libro filosófico que leyó fue la tesis de aquél sobre los múltiples modos de decirse el ser en Aristóteles, esto es, precisamente acerca de la analogía. Pero también la intencionalidad es recogida por Gadamer, seguramente a través de Husserl y Heidegger, y, sobre todo, por Ricoeur, que se consideraba en la escuela de la fenomenología.[7]

Así, pues, el hombre es un ser intencional. La noción de intencionalidad es la única que, según dice Putnam, no han podido desbancar los funcionalistas y que incluso marca el acabose del funcionalismo.[8] Y se trata, en el hombre, de varias intencionalidades; sobre todo de una intencionalidad cognoscitiva, una volitiva y otra emocional. Algunos hablan de una intencionalidad activa y hasta se podría hablar de una intencionalidad ontológica, que se da en el hombre como base de las otras intencionalidades. De hecho se ha llegado a hablar de la intencionalidad como una propiedad trascendental del ser, es decir, de todos los entes.

La intencionalidad es, en primer lugar, consciente e inconsciente. Es decir, hay intencionalidad consciente, que es la del conocimiento y la voluntad, pero también una intencionalidad inconsciente, que es la de las pulsiones, instintos o pasiones. Mas también sabemos que, según lo enseñaba ya Husserl, la intencionalidad es la tensión, la proyección de nuestro ser en sus objetos. Y no sólo eso, Husserl dice también que la intencionalidad es significante, que tiene un significado. Por eso requiere de una

7. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 2a. ed., Siglo XXI, México, 2003, pp. 199-202.

8. H. Putnam, *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 119-121.

interpretación, es decir, de una hermenéutica. Así, el model icono de ser humano es el del que está volcado hacia afuera sí, hacia los otros, hacia lo diferente. Y cabe decir que en ant pología filosófica, más que los argumentos, lo que convence el modelo de ser humano que presentemos, si es feliz, si se realizado, mentalmente sano, etc. Y por eso la intencionali exige que se proyecte hacia fuera, que se distienda hacia lo o principalmente hacia los demás semejantes.

Intencionalidades distintas

He dicho, pues, que el hombre tiene una intencionalidad ontc gica fundamental. Es que, si todo él está llamado a la polarizac tensional hacia lo otro, ha de tener una fundamentación ontolć ca, un fundamento de esto en su propio ser. Ya las demás intenc nalidades son realizaciones de ésta.

La intencionalidad cognoscitiva es la del conocimiento, ta sensorial como intelectual o racional. Todo comienza en los se tidos, cuyos objetos sensibles son elaborados por la imaginaci y de ésta pasan al intelecto, que les da universalidad y necesidad llegan a la razón, que es el aspecto discursivo del intelecto, mie tras que el intelecto es el aspecto intuitivo de la razón, es decir, intelecto efectúa una intuición intelectual, y la razón realiza u razonamiento, raciocinio o movimiento discursivo.

La intencionalidad volitiva es la del deseo o del amor.[9] Comien za también siendo apetito sensible, como es el de las pasiones, llega a ser apetito racional, el cual es propiamente la voluntad. Y esto plantea el problema de la libertad, pues si la voluntad supone la guía de la razón, y eso determina la libertad, la razón es poca, lo razonable parece no alcanzar. Pero, como dice Freud, la libertad más bien se construye, se conquista. Me gusta la metáfora de Freud de los holandeses quitándole terreno al mar, para forjar su

9. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 29-36.

país; eso nos hace ver que también habrá libertad en la medida en que la arranquemos a la irracionalidad, al inconsciente, etcétera.[10]

El propio Freud habla de dos impulsos principales, que son el Eros y el Tánatos, el amor y el odio o agresión. Se parecen a los dos apetitos aristotélicos: el concupiscible y el irascible, que tienen subdivisiones, en distintas pasiones. Así, al apetito concupiscible le corresponden las siguientes pasiones: amor, odio, deseo, fuga, gozo y tristeza. Como se ve, son parejas de pasiones contrarias. Las del irascible son: esperanza, desesperación, audacia, temor e ira. De éstas, sólo la última no lleva contrario.

Hay una intencionalidad cognoscitiva, por la que el ser humano se hace de alguna manera lo que conoce, esto es, de una manera psicológica.

Hay una intencionalidad volitiva, por la que el ser humano se adhiere a aquello que desea o que ama.

Hay una intencionalidad ontológica, por la que el ser humano se aferra a su existencia y trata de llevarla a la plenitud.

También se podría hablar de una intencionalidad de la acción, la cual tiene dos clases principales, la praxis o acción, sobre todo moral, y la *poiesis*, que es la factura, la fabricación, la construcción. A la praxis le corresponde la virtud de la *phrónesis*, y a la *poiesis* la de la *techne*.

Pero también se puede hablar de una intencionalidad en la línea de las pasiones y emociones, a saber, la intencionalidad sentimental.[11] Se trata del amor y de la empatía. El amor puede ser de benevolencia y concupiscencia. El primero es generoso, el segundo es egoísta. Y es lo que encierra en el narcisismo, que en todas las escuelas psicoanalíticas es la enfermedad mental, o su origen.

La empatía, que es una especie de simpatía o coincidencia, sobre todo amorosa, es lo que une a los seres humanos de manera

10. P. España, *Determinismo y libertad en el psicoanálisis*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1991, pp. 86 ss.
11. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 37-45.

emocional.[12] Es análoga, se basa en la analogía. El amor es lo qu nos hace no utilizarnos, y tiene un lenguaje simbólico, una me diación simbólica. Porque el símbolo es un signo eminentement del afecto.

Intencionalidad y significado: hermenéutica

Como hemos dicho, la intencionalidad también es significadc posee un significado, una orientación. Por eso la intencionali dad requiere de interpretación, necesita una hermenéutica.[13] L: hermenéutica nos da una interpretación del hombre, un mode lo o icono del mismo. Es el problema de su esencia o naturaleza Algunos han negado que el hombre tenga esencia o naturaleza prefieren hablar de condición humana o de "lo humano". En todc caso tenemos que evitar tanto una postura esencialista como una historicista. El hombre no es ni pura esencia ni pura historia, es esencia histórica, historizada o historializada. Es lo que Heidegger quiso hacer a partir de Husserl y Dilthey, juntar ontología e historia, ser y tiempo.

Una antropología analógica no es ni historicista ni esencialista, acepta una esencia dinámica, como ícono. La esencia humana como icono del hombre; porque podemos definir al hombre, esto es, delimitarlo, aunque nos cueste. Posee límites, aunque sea difícil encontrarlos y, sobre todo, aceptarlos. Los límites del hombre son la muerte, la enfermedad, el fracaso, la pobreza, etc. Es decir, lo que Jaspers llamaba situaciones límite.[14] Eso nos hará recoger algunas definiciones del hombre e, incluso, ir hacia un nuevo sujeto.

12. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 1995, pp. 130-131.
13. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 47-56.
14. K. Jaspers, *La filosofía*, 6a. reimpr., FCE, México, 1974, pp. 19-20.

Hermenéutica analógica y antropología filosófica: el hombre como microcosmos

Si la hermenéutica es la disciplina de la interpretación o comprensión de los textos, ésta consiste en obtener el sentido del texto según lo que resulta de ponerlo en su contexto. Se ha hablado de un sentido propio o literal, y un sentido figurado o alegórico (o simbólico). Puede compendiarse burdamente la historia de la hermenéutica como la lucha entre el sentido literal y el sentido alegórico. Los literalistas han propiciado hermenéuticas unívocas, y los alegoristas hermenéuticas equívocas, a veces demasiado subjetivistas. Hace falta un punto intermedio, una hermenéutica analógica, que tome muy en cuenta el sentido alegórico, pero sin renunciar al literal, que es el que le da el amarre en la realidad.

También el sentido literal empuja a la metonimia y el alegórico o simbólico a la metáfora, según recalcó Ricoeur: que el símbolo tiene una estructura metafórica.[15] Pues bien, una postura univocista nos da una noción de ser humano sustancialista, mientras que una postura equivocista nos da una noción de ser humano puramente relacionista. Hay que juntar las dos nociones en una, analógicamente.

Esto lo vemos en la antigua idea del hombre como microcosmos, o compendio del macrocosmos, síntesis de todo el universo.[16] Él contiene todos los reinos de la naturaleza, pues contiene elementos minerales en su organismo. También tiene aspectos vegetativos, como la nutrición, el crecimiento, etc. Igualmente, aspectos sensitivos, como el animal, por ejemplo el conocimiento sensible y los apetitos sensitivos como los instintos. Claro que no son como los del animal, ya que tiene, asimismo, una dimensión intelectiva y racional, por la que participa de los espíritus (ángeles y Dios). Lo importante en la idea del hombre como microcosmos es que el ser humano es el análogo o icono del macrocosmos, del

15. P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI/UIA, México, 1995, pp. 66 ss.

16. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 57-63.

universo. Es al mismo tiempo metonimia y metáfora del cosmos porque tiene contigüidad con ella, lo resume, y en ese sentido e su metonimia, pero también es metáfora suya, pues lo representa de manera muy amplia. Está entre la identidad y la diferencia, e análogo.

En el hombre hay un aspecto biológico y otro simbológico Pero, en una postura hermenéutica, el hombre es más simbólico que biológico. Por eso Cassirer lo definía como animal simbólico y Luis Cencillo como animal hermenéutico. Es la idea heideggeriana de que el hombre es comprensivo y, por lo mismo, intérprete tiene la hermenéutica como uno de sus existenciarios o propiedades existenciales.[17]

El hombre y sus símbolos: la vida metafórica

Dijimos que, según Ricoeur, el símbolo tiene estructura metafórica. Por eso en la dimensión metafórica del hombre están sus símbolos, los que lo expanden, lo distienden, lo relajan.[18] Si el propio Ricoeur decía que el símbolo da qué pensar, a nosotros nos gusta añadir: el símbolo da qué vivir.

Pero el símbolo tiene dos caras: una de ícono y otra de ídolo, cosa que ya veía Jean Luc Marion.[19] Es ícono si remite a lo que significa, si hace lo que debe, ya que el ícono es el signo más cumplido, en cuanto que conduce indefectiblemente a aquello que representa. En cambio, el ídolo detiene, pide que se quede uno en él, exige adoración. Por eso, si el símbolo deja de ser ícono y se convierte en ídolo, deja de cumplir con su función de conducir.

La vida metafórica está en la línea de la poesía, según lo que decía Jakobson: que usamos la metáfora para hacer poesía y la metonimia para hacer prosa, para hacer ciencia. Analógicamente

17. R. Frondizi, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, FCE, México, 1977, pp. 368-378.

18. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 65-70.

19. J.-L. Marion, *El ídolo y la distancia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 15 ss.

son complementarias, se requieren la una a la otra. En el mismo Nietzsche vemos que, aun cuando en un principio es muy adorador de la metáfora y muy enemigo de la metonimia, al final acepta las dos, valora también a la metonimia, pues dice que se necesita por la pragmática de la vida. La vida metafórica es poética pero también *poiética*, hace construir mundos, utopías.

El símbolo es el signo más rico. Los antiguos lo consideraban un signo que unía; constaba de dos o más fragmentos que se presentaban para ser unidos y de esa manera se reconocía al otro. Los medievales definían el símbolo como signo imagen, porque debía tener alguna semejanza con lo que significaba (el símbolo principal era el sacramento). Paul Ricoeur, que es uno de los que más trató del símbolo, lo definía como un signo que no tenía un solo significado, sino dos o más; por ello necesitaba de la hermenéutica, pues tenía que ser interpretado varias veces, para obtener alguna comprensión de su riqueza.

Los límites del hombre: la vida metonímica

Si la metáfora distiende, la metonimia cierra, pone límites.[20] Y ciertamente hay límites que tiene el hombre. Uno de ellos, obviamente, es la muerte. Es el límite de los límites. Pero otros límites son la enfermedad, el fracaso, etc. Cosas en la línea de lo que Jaspers llama "situaciones límite".

Si, hablando psicoanalíticamente, podemos decir que la metáfora es desbordamiento y corresponde al principio de placer, la metonimia es cierre o limitación, y corresponde al principio de realidad. Así, la dimensión metonímica del hombre lo constriñe, e incluso busca su lado como sustrato, como sujeto, como sustancia; y, en ello, sus potencialidades o facultades. En la parte metonímica, pues, está el aspecto sustancial, y en la parte metafórica el

20. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 71-78.

aspecto relacional. Se conjuntan, analógicamente, lo sustancia lo relacional, en el hombre.

Así, una ontología que trate de ser al mismo tiempo metafóri y metonímica, que es la que sería analógica, es la que conjur lo sustancial y lo relacional del hombre. El hombre es sustanc sujeto, porque no puede ser pura relación (la relación se da ent sustancias, no entre otras relaciones, supone algo sustancial en cual darse y relaciona sustancias, so pena de que se sustanciali la relación misma, lo cual es peor y más cosificante que acept sustancias relacionadas, en relación).[21]

Ya después de muchas críticas, el sujeto se ha vuelto a levanta al menos en parte. Ya no como un sujeto fuerte, sino como u sujeto más débil, en la línea de Foucault, Ricoeur y Vattimo. Se h reivindicado como sujeto narrativo, lo que lo hace menos sustar cialista. También, en la línea de MacIntyre y Alessandro Ferrar se habla de un sujeto ético, o práctico, ahora que se ha criticad la teoría sola, ya que fue lo propio de la modernidad. Un sujet analógico es a un tiempo ontológico y narrativo, ético e históric sustancial y relacional.

Dimensión religiosa

En una antropología filosófica hemos de tocar el aspecto religioso del hombre.[22] Se da sobre todo en los símbolos, ya que los signos religiosos son eminentemente simbólicos. Es la presencia del símbolo, el cual es símbolo de la presencia, es decir, de algo trascendente.

Pero en la interpretación del símbolo ha habido problemas. Algunos lo han querido interpretar en sentido univocista, como Lévi-Bruhl, y tratan de traducirlo a ciencia o a filosofía, por eso llegan a declarar a los pueblos primitivos como ilógicos o alógicos.

21. M. Polanyi, en *El estudio del hombre*, Buenos Aires, Paidós, 1966, pp. 15-16, nos anima a no caer en las posturas antimetafísicas que pululan sobre el hombre.

22. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 87-93.

O se quiere interpretar en sentido equivocista, como Panikkar, y se llega al punto de que el símbolo no se interpreta, sólo se vive. En cambio, puede haber una postura analógica, en la que en la interpretación del símbolo hay pérdida, pero se puede alcanzar la suficiente interpretación como para comprenderlo, aunque sea de otra cultura, como llegó a admitirlo, en diálogo con nosotros, José María Mardones.[23]

El símbolo es dador de sentido. Da sentido para la vida. Su sentido es el sentido vital. Y su referencia es anómala, no se refiere a algún hecho, como si fuera un hecho físico, que ha ocurrido en tal o cual parte, en tal o cual fecha, sino que se refiere a un hecho humano, el cual vale para todo tiempo y todo espacio.

Concepción hermenéutico-analógica del hombre

De la aplicación de la hermenéutica analógica al ser humano nos resulta una noción del hombre como intencional, esto es, como núcleo de intencionalidades, tanto cognoscitivas como volitivas.[24] Así, es comprensor e intérprete, según lo que estipulaba Heidegger como existenciarios del ser-ahí. Por ello tiene una parte biológica y otra simbólica, es decir, una parte natural y otra cultural, pero predomina la simbólica; es más simbólico que biológico, en el sentido de que sus relaciones humanas se mueven más culturalmente, a pesar de su dependencia de las necesidades naturales.

También el ser humano es alguien que, como nos dice Gadamer, pertenece a una tradición (cultural), con su sentido común, mediante el cual se entiende con los demás de su momento. Ciertamente está determinado por lo natural y lo cultural, pero alcanza a ser libre, sobre todo en la medida en que logre ser más consciente (y, correlativamente, más responsable).

23. J. M. Mardones, "Razón hermenéutica y razón simbólica. Los límites analógicos de la hermenéutica", en J. R. Sanabria y J. M. Mardones (comps.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, UIA, México, 1997, p. 43.

24. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 79-85.

Es también dialógico, dialogal, dialogante. Tiene la convers: ción común, pero también otros instrumentos como la lógica, dialéctica y la retórica. Lo retórico va más a lo razonable, aunqı el hombre es animal racional, pues muchas veces hay que coı tentarse no con lo más lógico, sino con lo más aceptable para lc argumentadores. Más que en la verdad, la retórica se planta en l verosímil, y con eso le basta. Aunque nos resuena lo que dice Pl: tón en el *Fedro*: que quien no conoce de alguna manera la verda no puede conocer lo que se le parece, esto es, lo verosímil.

También el hombre es alguien que tiene sustancia y relacione: es un ente en proceso, una estructura dinámica, como lo señal Heidegger en *Ser y tiempo*, donde se ve que trata de juntar la on tología con la historia, o la fenomenología (Husserl) con el histo ricismo (Dilthey).[25] Pero no reduce al hombre a ente, más allá dє ente está el ser, que en esto consiste la diferencia ontológica, má allá de lo óptico.

También el hombre, en una concepción hermenéutica, e alguien que busca la fusión de horizontes, en lo cual consiste l: verdad. Es como interpreta Grondin la fusión de horizontes, dє Gadamer, como verdad correspondentista aristotélica.[26] Además es alguien con *phrónesis* o prudencia, ya que el propio Gadameı asegura que la hermenéutica tiene la estructura de la *phrónesis*, del acto prudencial (con su deliberación y su consejo o juicio o decisión prudencial).

Y, hablando de horizontes, hemos visto que, en una concepción analógico-icónica, el hombre es un microcosmos, un análogo o icono del universo, el límite o confín entre el mundo material y el mundo espiritual, y hasta podríamos decir que el horizonte o límite también entre el mundo natural y el mundo cultural. Al ser análogo, no es ni únicamente natura, lo cual sería unívoco, ni únicamente cultura, lo que llevaría a la equivocidad, sino algo

25. J. Choza, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 237 ss.

26. J. Grondin, "La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus*?", en *Archives de philosophie*, núm. 62, 2005, pp. 401-418.

intermedio, que participa de ambos mundos, aunque predomina lo cultural. Y, al ser icónico, es el icono o imagen de todo lo existente.[27]

Conclusión

Hemos recogido las líneas esquemáticas de una antropología filosófica analógico-icónica, esto es, elaborada como una hermenéutica analógica de la facticidad humana. Y hemos desembocado en una narrativa ontológica o en una ontología narrativa, la cual va de la mano de la hermenéutica. En efecto, hemos llegado a un sujeto analógico como narratológico y ontológico a la vez, y a una noción de hombre analógico-icónica, esto es, al hombre como análogo de todo el universo, como ícono suyo, como microcosmos. Es, al mismo tiempo la antropología filosófica que está detrás de la hermenéutica analógico-icónica, ya que toda empresa humana se basa en una idea del hombre.

Esto nos hace ver que el ser humano es persona, tiene una alta dignidad, la cual da paso a sus derechos esenciales, como derechos humanos inalienables. Se sustenta en la observación, a partir de la cual se hacen abducciones, como las que decía Peirce, para obtener, mediante hipótesis interpretativas, lo que es el hombre. De esta manera se conjuntan la hermenéutica y la ontología, ya que la antropología filosófica es eminentemente ontología de la persona, o se basa mucho en ella.

27. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 107-108.

ÉTICA

Introducción

Aplicaremos ahora la hermenéutica analógica a la ética. Ciertamente resultará una ética muy diferente la que se base en la hermenéutica que una que se base en la epistemología, por ejemplo. Pero, por otra parte, nuestra hermenéutica, al ser analógica, no está equívocamente flotando en el vacío, se basa en una ontología, aunque no de manera unívoca, en un naturalismo exagerado. Trata de equilibrar la parte de natura y la parte de cultura que tiene el hombre, y responder a ambas cosas con la construcción ética.

Tenemos que tomar en cuenta varios problemas que se presentan en sus preámbulos y, al resolverlos, desbrozaremos el terreno para poder construir la ética. Luego pasaremos a la construcción misma, delimitando el carácter que tiene nuestra ética, deslindándola de otras que se presentan hoy en día. Después accederemos a los valores y normas morales que la potencian, para ver su obligatoriedad moral, relacionada con el fin que se propone. Tras eso llegaremos a las virtudes que nuestra ética requiere y postula. Y, finalmente, veremos su relación con la axiología y la ontología.

Desbroce del terreno

Para construir una ética debemos primero desbrozar el terreno respondiendo a ciertas cuestiones previas.[1] Comencemos diciendo qué es la ética. Se la llama ética o filosofía moral. "Ética" viene de *ethos*, que en griego significó primero la habitación y luego el interior del hombre, manifestado en su entorno, sus acciones. "Moral" viene del latín *mos, moris*, que significa la conducta, el comportamiento. Hegel veía la moral como descriptiva (esto es, la descripción de las costumbres de una sociedad), y la ética como normativa o prescriptiva (esto es, lo que se debe hacer). Así, la ética versa sobre las costumbres del hombre, pero, además, trata de decir cuáles son buenas y cuáles son malas.

La ética, viene de *ethos*, que al principio significaba el corral que rodeaba la casa; luego la casa misma, la habitación, y finalmente, la conducta más íntima del hombre. Hegel distinguía entre moral y ética. La moral era lo que acostumbraba hacerse en una sociedad; en cambio, la ética era lo que debía hacerse. Así, la primera era lo que se hacía, de un modo descriptivo o sociológico; la segunda era lo que se debía hacer, de un modo prescriptivo o normativo.

Esto nos hace entrar al primer problema que se presenta en la ética: si puede ser prescriptiva o solamente descriptiva. Creemos que puede ser prescriptiva, por mediación de la hermenéutica, es decir, a condición de que sea primero interpretativa, que se base en una hermenéutica del ser humano, en la comprensión del hombre, pues va a normar para él, y más vale que lo comprenda, de modo que pueda darle una ética que le sea adecuada y que le resulte conveniente.

El que la ética tenga que basarse en la interpretación del hombre, esto es, en una hermenéutica de la facticidad humana (que algunos han visto como idéntica a la antropología filosófica), ha parecido a ciertos filósofos que involucra una falacia naturalista,

1. M. Beuchot, *Ética*, Ed. Torres, México, 2004, pp. 71 ss.

a saber, un paso inválido de la naturaleza humana al valor y a la ley, o de lo descriptivo a lo prescriptivo, pero un poco más adelante veremos que no ocurre eso, al tratar *ex professo* de la falacia naturalista.

En algunos textos de ética se comienza con una consideración de la axiología, del tratado del valor.[2] En efecto, uno de los valores es el valor moral, y pretendemos, por lo general, que nuestros valores sean aceptados universalmente, que sean reconocidos como acertados, es decir, que tengan validez universal, con lo cual se vuelven normativos. Y aquí surge un problema que embona con la ética: ¿son los valores subjetivos o puede haber alguna objetividad en ellos?, ¿son todos subjetivos o puede haber objetivos? Porque esto empata con el problema de si la ética es subjetiva u objetiva. Y esto depende de si la ética puede ser racional o sólo es emotiva.

La ética necesita alcanzar una altura racional; sin el control de la razón, si sólo es emotiva, se queda subjetivista, no logra ninguna objetividad. Pero la ética ha pretendido usualmente la objetividad, lo cual se ve en su pretensión de universalidad. No hacemos teorías éticas para nosotros mismos, o para nuestra casa o nuestra ciudad, sino que pretendemos que tenga validez universal. Sócrates no trató de hacer una ética para los griegos, sino para todos; Marx no trató de hacer una ética para los alemanes, sino para todos, etcétera.

La ética se da cuando pretendemos que un valor moral sea universal. Y requiere de la razón, no sólo del sentimiento, para poder criticarla. De hecho, comenzamos a ser filósofos morales cuando de jóvenes empezamos a criticar los códigos morales de nuestra sociedad, y decidimos, con razones, seguirlos o abandonarlos.

También dijimos que la ética tiene que estar basada en una comprensión del hombre, es decir, en una antropología filosófica o filosofía del hombre, la cual es una ontología de la persona, o una hermenéutica de la facticidad humana. Pero a este afán de

2. L. Jiménez Moreno, *Discernir y valorar. La filosofía, calidad de vida y otros estudios de filosofía práctica*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1998, pp. 33 ss.

comprender la naturaleza del hombre para pasar a la ética conviene darle, se le ha llamado "falacia naturalista" (Hun Moore), que consiste precisamente en pasar del ser al deber o de la descripción al valor, esto es, de la naturaleza human valor moral o a la norma moral. Pero esta acusación ha sid recusada por muchos, en el sentido de que no hay tal separa entre lo uno y lo otro. La pragmática del lenguaje más reci (Searle, Putnam) ha mostrado que no hay tanta separación e los enunciados descriptivos y los valorativos, no hay enuncia tan descriptivos que estén libres de una cierta carga valorat Otros autores (Moulines, Sen) llegan a decir que ese paso del al deber ser, o del hecho al valor, lo damos continuamente, es cir, necesitamos darlo, por lo que más bien se debería acusa falacia anti-naturalista a la de los que quieren prohibir ese pas la naturaleza a la moral, o de la antropología filosófica a la ét Pues bien, me parece que la hermenéutica, al fin mediadora sie pre, permite dar ese paso válidamente y aun lo exige, como lo mostrado Paul Ricoeur.

Conectado con esto está el problema de si la ética es relativi y hasta dónde.[3] No hay tanto problema en aceptar que la ética relativa a las sociedades en las que se da, por más universalidad q pretenda. Pero esa relatividad, ese relativismo, ha de tener un lín te. Y ese límite da cabida a algunos absolutos, unos pocos: ciert principios y ciertas normas, o ciertas ideas y ciertos valores. Serí absolutos que surgen de los universales ético-culturales, los cual se trata de plasmar en los derechos humanos. Es tan inaceptab una ética absolutista extrema como una relativista extrema. La al solutista extrema desconoce la realidad social, que se nos da com múltiple. Y la relativista extrema se autorrefuta, pues, si hemos di cho que la ética tiende a ser prescriptiva o normativa, siempre qu hablamos de normas estamos universalizando.

Conectado con el tema del relativismo moral se halla el de la ética de situación. La situación o circunstancia cuenta para la ac-

3. J. Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México, 2007, pp. 38-61.

ción moral, pero no la determina, sino sólo la atenúa. No la califica sin más de buena o mala, pero hace que la acción mala sea comprensible y dispensable. Ha habido una ética de situación que carga todo el valor moral del lado de la circunstancia, no de la ley moral. Pero la circunstancia, la situación, puede ser usada mal, para justificar la acción que nos venga en gana. Tiene que haber un verdadero equilibrio entre lo que dicta la ley y lo que inclina a hacer la situación. Y la situación no determinará completamente la moralidad de la acción, sino que sólo intervendrá en ella mitigando su responsabilidad, como un atenuante. En toda la tradición, nunca la circunstancia determina por completo la moralidad de la acción, ya que ello se prestaría a relativismos morales excesivos e inaceptables.

Construcción de la ética

Otro problema que se presenta, derivado de lo anterior, es el de si la ética se trata de legalismo o de casuística.[4] Pero ninguno de los dos extremos se sostiene. La casuística va caso por caso, pero aun así se necesitan leyes para ser aplicadas a los casos, e incluso se puede decir que, al considerar muchos casos, inevitablemente se extraen leyes.

Aceptado que hay leyes morales, viene el problema de si la ética ha de ser formal o material, esto es, una sin contenidos axiológicos, como quería Kant (y quieren ahora Apel y Habermas), sino lo que vaya surgiendo en el diálogo racional, a base de argumentos, o una ética material, con contenidos valorativos de inicio, como quería Scheler. Pero también hay que combinarlas, pues hay un valor *sine qua non*, que es el del respeto por la vida (incluso es el respeto de la dignidad del ser humano, de Kant) y también involucra el aspecto formal, o dialógico-argumentativo, pues se tendrá

4. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 89 ss.

que discutir qué es la vida y cómo hay que entenderla, sobre t para que sea vida buena.

En seguida se presenta el problema de si se ha de tratar de ética de la justicia o una ética del bien.[5] Mas ambas tienen que j tarse, pues es imprescindible una ética de la justicia, que aseg lo mínimo para todos pero, además de que la justicia es un b los otros bienes del hombre son los que le dan sentido a la just misma. Es como decir que a una ética de la justicia le falta aten a la felicidad del hombre, que es lo que la hace atractiva, tiene ser también ética de la felicidad o del bien. Es, como dice Ad Cortina, la combinación de mínimos de justicia y máximos calidad de vida; los primeros son fáciles de aceptar, los segun requieren de tolerancia y solidaridad para ser consensuados.

También suele cuestionarse si la ética ha de ser de princip o de fines. Pero no se contraponen. Una ética requiere principi para que se puedan plasmar en normas morales, y se propone nes, entre los cuales está el de lograr la felicidad humana. Es polémica en cuanto a si tiene que ser una ética deontológica, obligaciones, o una ética teleológica, de fines. Los kantianos co sideran que la única ética es la deontológica, pues es autónoma, r busca ningún fin distinto de la obligación, como las teleológica que buscan la felicidad, terrena o celestial, y con ello hacen a ética heterónoma.[6] Pero precisamente el ser humano actúa por f nes, es altamente teleológico, y ha de tener una ética que le dé esa finalidades, o que las tome en cuenta. Tiene que buscar el bien, l felicidad.

De menos importancia es otra discusión, la de si se trata de bien común o del bien individual. Pues lo que prevalece es el bier común sobre el bien individual, ya que si sólo se atiende a este último, se corre el riesgo de que la sociedad desaparezca o se vaya a la ruina; en cambio, el bien común puede incluir el bien individual, correctamente entendido.

5. A. Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 140 ss.

6. A. Domingo Moratalla, *Ética*, Acento Editorial, Madrid, 2001, pp. 129-147.

Y, conectado con lo anterior, dadas las condiciones sociopolíticas actuales, se discute si ha de ser una ética liberal (individualista) o una ética comunitarista. Pero hemos visto que tiene que tener algo de las dos. Incluso, desde la hermenéutica analógica, ya que en la analogía predomina la diferencia, se tiene que proteger al individuo, que se inclina a la equivocidad y a la diferencia, y defenderlo de los comunitarismos que puedan llevar a los totalitarismos.

Desembocamos en el tema de la obligatoriedad moral,[7] es decir, aunque no lo sea propiamente (sino por analogía con las jurídicas), podemos hablar de leyes morales (normas morales). Pero la ley moral se nos da a través de nuestra conciencia; por ello, la primera norma moral que tenemos es la conciencia, y luego la ley misma. En definitiva, desde una ética hermenéutica y analógica, siempre la ley se nos da interpretada por nuestra conciencia, lo cual no llega al relativismo excesivo, y siempre la ley será la norma última, pero tiene como norma primera a la conciencia, que la interpreta y la comprende, y así la lleva al ejercicio.

Se ha hablado de imperativos categóricos. El de Píndaro: "Llega a ser lo que eres", y el de Kant: "Que todos puedan poner como norma tu conducta". Eso indica que hay una obligación moral, que esos principios y leyes morales tienen una obligatoriedad, son normativos. Aquí coinciden las éticas deontológicas y las teleológicas, pues me obliga a llegar a lo que deseo llegar, y las de principios y de consecuencias, pues los primeros están cargados de esas consecuencias, y las consecuencias de mis actos se ven a la luz de los principios morales.

Esta obligatoriedad moral se ve en el fenómeno de la culpa y en el de la satisfacción. Si no cumplo con lo que debo hacer, siento culpa, remordimiento, y no siempre una culpa psicológica (patológica), sino una culpa moral (verdadera, auténtica). O, si cumplo, siento la satisfacción que da el haber actuado moralmente bien. Según Moore y Wittgenstein, ya el uso en el lenguaje común de

7. D. J. B. Hawkins, *El hombre y la moral*, Herder, Barcelona, 1965, pp. 79-93.

estos fenómenos atestiguaba la existencia de algo verdadero y le gítimo en ellos, que nos habla de la validez de la norma moral y su obligatoriedad.

- **Ética eudemonista** es la que se plantea como fin la felicidad; la conducta ética está orientada a alcanzar la felicidad, como la de Aristóteles y los escolásticos.
- **Ética teleológica** es la que se propone algún fin, como la eudemonista, que se propone como fin de la acción moral alcanzar la felicidad humana.
- **Ética deontológica** es la que no se propone ningún fin, sino que actúa sólo por la obligación, en este caso, de hacer el bien (Kant, que sostenía esta ética, la llamaba autónoma, en contraste con la teleológica, que veía como heterónoma, es decir, la deontológica se fundamentaba en sí misma y, en cambio, la teleológica se fundamentaba en otra cosa, como en la felicidad o en Dios).
- **Ética formal** es la que depende sólo de la obligación, como la de Kant, y no tiene ningún contenido material o de valor.
- **Ética material** es la que tiene contenido valorativo o axiológico, como la de Max Scheler.
- **Ética de la justicia** es la que trata de asegurar los mínimos de igualdad y de libertad en la sociedad, como la de John Rawls.
- **Ética de bienes** es la que trata de ir más allá de la justicia y alcanzar la calidad de vida o de vida buena, como la de Adela Cortina.

El edificio ético

Después del desbroce que ha hecho la hermenéutica analógica para la construcción del edificio ético, ella misma nos la puede facilitar.[8] Por ejemplo, nos ayuda a colocarnos más allá de las éticas deontológicas y de las éticas teleológicas. Para estar más allá del deber y de la finalidad, es decir, para juntar a Kant y a Aristóteles, como ya han intentado hacerlo muchos (Donagan, Aubenque,

8. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 107 ss.

Trías, etc.), hay que ver que la finalidad buena nos orienta y el conducir todo hacia ella nos obliga.

La ética eudemonista, o centrada en la felicidad, ha sido vista como teleológica y no como deontológica, pero es un ejemplo en el que se puede ver cómo ambas perspectivas se juntan. En una ética eudemonista, cual la de tradición aristotélica, el fin y el bien son equivalentes o intercambiables, porque lo que es bueno para algo ése es un fin para él, es su finalidad. Y, así, la felicidad, que consiste en la vida buena, en la vida virtuosa, es la finalidad del hombre, y el ir hacia ella es obligatorio, de modo que las acciones que llevan a eso son buenas moralmente y las que apartan de él son moralmente malas.[9]

Y para que se vea que una ética teleológica, como la anterior, no está desligada de la deontología, podemos ver cómo de la finalidad que plantea se origina la obligación moral, el imperativo ético. De ahí surge el imperativo categórico analógico, el cual estatuye primero, en general, "haz el bien y evita el mal". Pero eso es demasiado formal y tiene que llenarse con contenido material, por lo cual se acude a las inclinaciones naturales del hombre, como la autoconservación y la conservación de la especie. Así se trata de juntar la regla de oro: "trata a los demás como quieras que te traten" y el imperativo categórico kantiano en una de sus formulaciones: "trata a los seres humanos como fines y nunca como medios". Aquí se incorpora el imperativo de Píndaro: "llega a ser lo que eres" que, en hermenéutica analógica es: "llega a ser aquello que te es proporcionado", es decir, lo que es proporcional a ti, analógico, adecuado. Ése es el imperativo categórico analógico.

Y para llegar a eso, es decir, para que se llegue a la finalidad que nos obliga, o como mediando entre la obligación y el fin, están las virtudes, que son fuerzas, potencialidades y hábitos que nos ayudan a efectuar las acciones pertinentes para llegar a ese fin al que estamos obligados a llegar. Las virtudes éticas son la mediación entre el fin y la obligación, entre una ética teleológica y

9. A. Domingo Moratalla, *op. cit.*, pp. 110-128.

una deontológica, para unirlas en una sola. Y las virtudes tienen que ser establecidas a partir de la interpretación del ser humano, a partir de una antropología filosófica, que nos habla de sus potencialidades; por eso aquí tiene una intervención muy fuerte la hermenéutica. La hermenéutica, aplicada al ser humano, nos dice qué potencialidades o virtualidades le son propias y qué virtudes lo ejercitan éticamente.[10]

Por eso, aquí nos interesan las virtudes prácticas o éticas (no las teóricas o dianoéticas). Las virtudes morales tienen un término medio (cosa que no se puede decir de las intelectuales), esto es, un equilibrio, pero no fijo, estático, sino dinámico, proporcional. En esta consecución del equilibrio de las acciones entre los extremos (por falta y por exceso) se ubica la virtud. Aristóteles pone, además de la prudencia, que es una virtud teórica pero concernida con la praxis (precisamente es la que enseña a encontrar el término medio, el equilibrio), tres virtudes, que son la templanza, la fortaleza y la justicia. Es lo que la tradición denominó virtudes cardinales.

Las virtudes del hombre análogo

Veamos las principales virtudes del hombre análogo en la ética.[11] La prudencia o *phrónesis* tiene un carácter analógico, es la adecuada aplicación de la analogía, la búsqueda del término medio, del equilibrio, de la proporción, del medio analógico. También es búsqueda del medio para un fin, del medio o instrumento o acción proporcionados para un fin, o que proporciona la acción al fin buscado. Por esa búsqueda del término medio, y ya que en ese medio consiste la virtud, la prudencia es la llave para todas las virtudes. Es una virtud sin la cual no se dan las demás virtudes, que se despliegan armoniosamente, en una jerarquía según la analogía de atribución, en la que unas se ordenan a las otras. Si la prudencia

10. J. Rachels, *op. cit.*, pp. 264-289.
11. M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 112 ss.

es la llave, la templanza es la puerta, la fortaleza es la columna, y la justicia es el remate del edificio. De hecho, todas se ordenan a la justicia, que es la más perfecta, la que más hace brillar una sociedad, pero requieren de la prudencia para darse, se concentran en cierta templanza, la cual se conserva actuante siempre por la fortaleza.

Pues bien, la templanza tiene el mismo carácter analógico que la prudencia, ya que modera y ordena la satisfacción de las necesidades, algo muy necesario para la convivencia y les da el término medio que permita compartir con los demás. En efecto, no es sólo la moderación con respecto a uno mismo, en la comida, la bebida y otras cosas, sino también con respecto a los demás: es dejar algo para los otros, permitir que los otros tengan, no únicamente yo. Es saber compartir y tener solidaridad, promover el bien común.

La fortaleza también es analógica, proporcional, equilibrada, pues es la fuerza que da permanencia y consistencia a la templanza. Es darle la proporción adecuada a las acciones difíciles, no sólo para vencer a

Para Aristóteles había una virtud teórica que versaba sobre lo práctico, y era la justicia; y había tres virtudes morales, que eran la templanza, la fortaleza y la justicia. Así, las llamadas virtudes cardinales (o fundamentales) eran cuatro:

- La prudencia era la deliberación para sopesar los pros y los contras de las acciones para usarlas como medios y alcanzar los fines; también era el sentido de la medida, de la proporción, y, como la virtud consistía en el justo medio, la prudencia era la llave para todas las virtudes.
- La templanza era la moderación o mesura en la satisfacción de las necesidades (comer, beber, etc.), sobre todo para dejar algo a los demás.
- La fortaleza era la persistencia o perseverancia en lo difícil; sobre todo, era la perseverancia en mantenerse en el ámbito de la templanza.
- La justicia era el dar a cada quien lo que le era debido, lo que le correspondía como proporción. Se dividía en justicia conmutativa, que era la de los intercambios y compraventas; en justicia distributiva, que era la de la atribución de cargos y cargas a los individuos de la sociedad, y en justicia legal, que era la de los juzgados.

otros, sino, sobre todo, para el vencimiento de sí mismo. Y, en ese sentido, embona con la templanza y la continúa. Es la que da seguimiento a la templanza, como actitud de dar a cada quien lo que le corresponde, y eso requiere de fijeza y estabilidad, o de cierto equilibrio que la conserve y la preserve de caer en el desequilibrio que hace caer de la virtud en el vicio.

La justicia es quizá donde más se ve el carácter analógico de las virtudes. Es la equidad proporcional en la vida social. Ya se la vea como justicia *conmutativa*, como *legal* o como *distributiva*. La conmutativa es el equilibrio proporcional en el intercambio de bienes y servicios (en lo que se cobra y lo que se paga, en el justo precio, etc.). La legal es el equilibrio proporcional en los juzgados. Y la distributiva es el equilibrio proporcional en la distribución de los bienes comunes (cargos, beneficios, etc.). Y esta última no sólo es analogía de proporcionalidad, sino también de atribución, es decir, postula un analogado principal y otros analogados secundarios, según jerarquía, porque contempla, además de las necesidades, los méritos, y eso hace que algunos merezcan más que otros; si no, nadie haría nada por la sociedad (pues todo se pagaría por igual, sin diferencias, y eso sería injusto).

También es analógica una virtud suplementaria para los jueces, que es la epiqueya o equidad, la cual es un tino especial (o una sensibilidad, una delicadeza) para aplicar la ley (que es general) al caso (que es particular), logrando correctamente la justicia, con el máximo de provecho y el mínimo de perjuicio a todos. Aquí hay un extraño equilibrio entre la justicia y la misericordia (o amistad social, como la concebía Aristóteles).

Ética, axiología y ontología

La ética tiene relación con la axiología y con la ontología, en ambos casos de fundamentación, sólo que con la primera de manera más próxima o inmediata, y con la segunda de manera más mediata

(pero más profunda).[12] Nunca se trata de una fundamentación fuerte, o unívoca, sino de una fundamentación débil o analógica, porque una fundamentación equívoca sería demasiado débil y se derrumbaría todo lo que trata de apoyar.

La ética se fundamenta o se basa en la axiología, pero no de manera última (pues la axiología se funda en la ontología), sino en el sentido de que lo que incluimos en nuestras normas morales o éticas son nuestros valores (valores morales). De hecho, el valor moral es uno de los valores, y ponemos como moralmente bueno o como éticamente obligatorio un conjunto de valores. Por eso, según nuestros valores, será la ética. Pero tendremos que argumentar en favor de nuestros valores, para legitimarlos como éticamente obligatorios.

La axiología es la disciplina filosófica que trata de los valores, de las cosas que son valiosas para el hombre. Se han hecho diversas tablas de valores, a veces poniendo como más importantes los valores espirituales, a veces los materiales. Nietzsche se caracterizó por la transvaloración de los valores de su sociedad, que eran espiritualistas, y colocó como principales los corporales, los de de la afirmación de la vida. Un teórico muy importante de la axiología fue Max Scheler.

Y la dependencia de la axiología con respecto a la ontología se ve en que tenemos que salvaguardar la parte epistemológica, del conocimiento de los valores, dándole cierta objetividad, pues si los valores son sólo subjetivos y meramente relativos, o relativos en exceso, no se podrán sostener válidamente en una tabla valorativa ni plasmarse en normas morales, ni en las virtudes que llevarían a su realización. Por eso el valor tiene analogicidad, en cuanto que tiene un aspecto subjetivo o relativo innegable, pero también uno objetivo y absoluto sin el cual no tiene ninguna validez, no se sustenta.

Y la dependencia de la ética con respecto a la ontología aparece en el momento en que atendemos a que la ética necesita un

12. *Ibid.*, p. 121 ss.

concepto de hombre, de naturaleza humana, lo cual pertenece a la antropología filosófica, que es una ontología de la persona.[13] A través de la antropología filosófica, la ética se conecta con la ontología. Y es el asunto de la naturaleza humana, pues si no hay o no la podemos conocer, mal podemos hacer una ética adecuada al ser humano (ya vimos que, lejos de cometer con ello falacia naturalista, necesitamos saber algo del hombre para construirle una ética adecuada, y lo otro sería una falacia culturalista o antinaturalista, demasiado alejada de lo natural). Aquí también opera la analogía; el hombre tiene una parte natural y una parte cultural pero no sólo una de ellas: las dos. Es cierto que nada en él es tan natural que no sea ya cultural, pero tampoco hay en él nada tan cultural que no proceda de lo natural y conserve su base en él, que no hunda sus raíces en la naturaleza, a la que responde y de la que procede, y a la que se tiene que ajustar.

Si no hay naturaleza humana, no hay límites, y todo está permitido (no hay noción de perversión). Los límites serían puramente pragmáticos, frágiles e insuficientes. Más bien, los límites son ontológicos, pero mediados por la hermenéutica, que interpreta la facticidad del hombre. Son hermenéuticos, pero basados en la ontología, son hermenéuticos y ontológicos. De otra manera nos quedamos sin conocimiento del hombre, y nos quedamos por lo mismo sin ética, porque si no podemos conocer (al menos lo indispensable) al hombre, tampoco le podemos dar una ética que le sea adecuada, suficiente, proporcional, analógica.[14]

Conclusión

Hemos visto, pues, que la ética que se construye con una hermenéutica analógica tiene relación —precisamente a través de la her-

13. De acuerdo con la aceptación de una naturaleza humana que fundamenta la ética, podemos hablar de derechos naturales de los hombres, que son precisamente los derechos humanos. Ver J. Teichman, *Ética social*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 33-43.

14. M. Beuchot, *Temas de ética aplicada*, Ed. Torres, México, 2007, pp. 67 ss.

menéutica— con la axiología y, a través de ella, con la ontología. La hermenéutica conecta a la ética con la axiología, porque surge de la interpretación de lo que es valioso para el hombre; pero la axiología se conecta con la antropología filosófica, porque los valores surgen de la misma naturaleza humana, a ella responden (por más que haya valores inventados fantasiosamente), y la antropología filosófica o filosofía del hombre es una ontología de la persona, con lo cual se llega a la base de la ontología o a la base ontológica de la ética.

Y es que, al ser una ética basada directamente en la hermenéutica, implica su base en la ontología, que es hermenéutica de la facticidad, en este caso, de la facticidad humana, con lo cual se establece como antropología filosófica, la cual es una ontología de la persona. Así, la ética, mediante la hermenéutica, se conecta con la antropología filosófica o filosofía del hombre, u ontología de la persona, y con ello también se conecta con la ontología como tal, que es su base y fundamento.

FILOSOFÍA DEL DERECHO

Introducción

En este capítulo nos toca aplicar la hermenéutica analógica al derecho, en forma de filosofía del derecho. Ya de suyo la hermenéutica ha tenido toda una larga tradición en la interpretación jurídica, pero también se debe ver qué hermenéutica le conviene más, pues no puede caer en una hermenéutica equivocista, y en estos terrenos más bien han lucrado las hermenéuticas univocistas de varios pelajes.

Una de ellas ha sido la de Emilio Betti, connotado iusfilósofo que aplicó mucho la hermenéutica al derecho. Pero lo hizo con la pretensión de lograr una interpretación demasiado rigurosa, demasiado exacta. Esto ha sido ilusión de los positivismos, y el positivismo jurídico no se quedó a la zaga. En la filosofía del derecho que discurrió en la línea de la filosofía analítica, la influencia del positivismo lógico hizo creer que se podía llegar a una interpretación definitiva, a una hermenéutica unívoca. Pero ahora es cuando se ha visto la necesidad de tener una hermenéutica más abierta que, sin embargo, no se despeñe en la equivocidad que no conduce a nada; por ello se ha echado en falta una hermenéutica analógica en la filosofía del derecho.

En la actualidad, la hermenéutica se haya distendida por hermenéuticas unívocas y hermenéuticas equívocas. Las primeras admiten sólo una interpretación válida de un texto (las demás interpretaciones serían falsas) y pretenden ser una interpretación exacta y rigurosa del mismo. En el derecho, esto se aplica a la hermenéutica jurídica de Emilio Betti. Las equívocas permiten demasiadas interpretaciones como válidas, a veces prácticamente todas, y son interpretaciones vagas y ambiguas. En el derecho, esto se aplica a hermeneutas posmodernos, como Costas Douzinas. A diferencia de ellas, la hermenéutica analógica permite más de una interpretación válida, un conjunto de ellas, pero ordenadas de mejor a peor, hasta llegar a un punto en que no son aceptables como válidas, son ya falsas.

Principales problemas de la filosofía del derecho

La filosofía del derecho tiene como problema principal esclarecer la naturaleza y las propiedades (entre ellas, las relaciones) del derecho.[1] Ese esclarecimiento es su objeto de estudio y tiene un método o camino que le resulta conducente. El derecho tiene como naturaleza propia ser el conjunto de facultades y normas que aseguran las garantías de la persona y que la obligan a hacer el bien y a no hacer el mal en la sociedad. Entre las propiedades del derecho están sus relaciones y, entre sus relaciones, están las que tiene con las ramas de la filosofía, y la principal de ellas es la relación que guarda con la ética, la cual nos remite a la relación que mantiene con la antropología filosófica, pues en ella tiene su fundamento la ética, y la antropología filosófica es ontología aplicada a la persona, por lo que también tiene relación con la ontología. Esto la conecta igualmente con la lógica, la epistemología y la filosofía política.

1. M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, Ed. de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2007.

N. Bobbio dice que la filosofía del derecho tiene como propio indagar la voluntad del legislador y evidenciar su legitimidad.[2] Indagar la voluntad del legislador es tarea de la hermenéutica jurídica, evidenciar su legitimidad se hace por la ética (y, de manera mediata, por la antropología filosófica, por la que la ética es, a su vez, "legitimada", esto es, fundada). El problema principal es el de la relación del derecho con la ética, lo cual viene a ser el problema de la relación del derecho con la justicia, esto es, el problema de un derecho justo, como se planteaba antiguamente.

Habermas habla de la legalidad y la legitimidad del derecho, incluso de un Estado.[3] La legalidad puede venir del solo derecho positivo. La legitimidad que proviene de que ese derecho que la sustenta sea justo, viene de la ética. Si vamos al aspecto puramente normativista, un Estado puede ser legal, aunque no haya surgido legítimamente o se haya vuelto tiránico; pero sólo es legítimo si tiene esas condiciones de justicia y de ética en su origen y desempeño.

El término "derecho" es multívoco: acciones justas (derecho objetivo), facultades (derechos subjetivos), normas (leyes), etc. Ahora son los derechos subjetivos y las leyes lo que entendemos por derecho, pero antes el derecho ob-

El derecho tiene un carácter multívoco porque las leyes se prestan a varias interpretaciones. Lo vemos continuamente, por ejemplo en la Ley del ISSTE, en la que tanto se ocuparon los juristas en ver qué quería decir. Además, la experiencia nos muestra que muchas leyes contienen ambigüedades, o que hay lagunas jurídicas, como casos que no estaban previstos, etc. En todos esos casos el juez y los demás juristas tienen que interpretar la ley, incluso para adecuarla al caso concreto, y en todo ello se ejerce la interpretación, que en el derecho tiene una gran tradición: la hermenéutica jurídica.

2. N. Bobbio, "La plenitud del orden jurídico y la interpretación", en *Isonomía*, núm. 21, México, ITAM, oct. 2004, p. 259.

3. J. Habermas, "Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?", en *Kritische Justiz*, núm. 20, 1987, pp. 1-16.

jetivo (la acción o cosa justa) era lo principal. Es una significació analógica.

Una de las fuentes de justificación del derecho es que surja dentro de un Estado de derecho, el cual tiene que atender a los fine del hombre, tanto a sus necesidades como a sus deseos legítimos Por eso se ha distinguido entre justicia y buena vida (o felicidad) No basta con que el Estado asegure la justicia, sino que falta la calidad de vida. Hay mínimos de justicia y máximos de vida buena y son éstos los que dan sentido a aquéllos. Esto tiene que reflejarse en el derecho. Es la idea tradicional de que la concordancia de derecho positivo con el derecho natural es lo que lo hace justo. Es por lo que se ha visto que el iuspositivismo no alcanza a justificar los derechos, y tienen que justificarse en algo cercano al iusnaturalismo (Atienza).

La finalidad del derecho es la justicia (por eso antiguamente se veía en el tratado *De iustitia et iure*). Dado que el Estado tiene que salvaguardar la justicia en la sociedad, tiene que dar leyes justas. La justicia es algo sumamente analógico, pues ya en los griegos, sobre todo en Aristóteles, la justicia tenía tres clases: la conmutativa, la distributiva y la legal.[4] La conmutativa, que era la igualdad proporcional en los contratos y compraventas, tenía como esquema la analogía de proporcionalidad aritmética. La distributiva, que era la igualdad proporcional en el reparto de bienes y cargas, tenía como esquema la analogía de proporcionalidad geométrica (porque tenía que contar no sólo las necesidades, sino también los méritos y las jerarquías). Y la legal, que era la obediencia a las leyes y la aplicación correcta de las mismas en los juzgados, tenía como esquema la analogía de proporcionalidad realizada por la equidad. En todas ellas intervenía, además, la prudencia.

Por otra parte, si partimos del derecho subjetivo, la persona es el sujeto de los derechos. Mas la persona jurídica puede ser individual (física) o colectiva (moral). Por analogía de atribución, partimos de la persona humana individual. Ésta tiene una dignidad,

4. M. Beuchot, "Sobre la justicia", en *Logos*, vol. XXVII, núm. 80, ULSA, 1999, pp. 11-24.

que la hace sujeto de derechos. Y la dignidad rebasa el ámbito de la ley, no es otorgada por la ley, sino que es anterior a ella y ella la supone, y solamente la corrobora. Es algo que incluso la ética presupone, y que tiene consecuencias éticas muy importantes, lo mismo que jurídicas. Es tema de la antropología filosófica, de esa ontología de la persona que funda el edificio jurídico.

La palabra "dignidad" alude al lugar de eminencia de alguien. En la filosofía se ha aplicado al lugar de excelencia que tiene el hombre por encima de todos los otros seres. La dignidad humana la ha especificado Kant en su famoso imperativo categórico: "Trata a los demás hombres como fines y nunca como medios" Esta idea kantiana de la dignidad humana es la más utilizada hoy en día para fundamentar los derechos humanos.

La personalidad jurídica es una expresión de la dignidad humana, una consecuencia suya. La dignidad humana está fundada en la naturaleza humana, la más noble del universo. También las necesidades humanas brotan de la misma naturaleza humana. El individuo humano es digno, y, en consecuencia, la familia y toda la sociedad. Por eso tiene que atenderse al ser humano en sus necesidades y deseos legítimos, para que el derecho corresponda a éstos.

Pero el atender al ser humano para plantear el derecho les ha parecido a muchos algo falaz: una falacia naturalista, que consiste en pasar de la naturaleza humana a la ley, pasar del ser al deber ser, para lo cual no hay reglas, no tiene validez. Pero no es un paso en falso, no es un argumento falaz, si pensamos que en nuestros mismos juicios hay elementos valorativos y no sólo descriptivos, y siempre los explicitamos. Esto lo ha mostrado brillantemente Hilary Putnam.[5]

Además, la hermenéutica no sólo permite atender al hombre para hablar de sus derechos, sino que obliga a hacerlo.[6] Y, sobre

5. H. Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 166-167.

6. P. Ricoeur, *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999, p. 110 ss.

todo, una hermenéutica analógica lo justifica. La analogía vincu lo descriptivo (unívoco) con lo valorativo (equívoco), dándol el equilibrio proporcional. Una hermenéutica analógica sirve c mediadora entre el derecho y la ética, pues los textos jurídicos pe tenecen a contextos, y éstos son cada vez más amplios: polític social, ético, antropológico y ontológico. Es el cumplimiento de l propio de la filosofía del derecho.

La hermenéutica analógica se abre a la aceptación del iusna turalismo, pues no se reduce al positivismo (univocismo) ni a pragmatismo (equivocismo), sino que trata de rescatar algo fir me, aunque sea mínimamente: la naturaleza humana, ya sin la pretensiones absolutistas de la modernidad racionalista, sino er continua investigación de dicha naturaleza, para conocerla y comprenderla cada vez mejor. Además, una hermenéutica analógica de la naturaleza humana, del derecho natural, hará que éste no tenga la rigidez que en él temen los que lo combaten.

La hermenéutica jurídica

Hay una larga y venerable tradición de hermenéutica jurídica. Su objeto de interpretación son los textos jurídicos, que van desde leyes u ordenamientos hasta testamentos, contratos y otros.[7] El autor es el legislador, el testador, etc., y hay que encontrar su intencionalidad, la *intentio auctoris*, lo que quiso decir. Aquí, en el derecho, en los textos jurídicos, es donde más se necesita.

Los textos jurídicos, por más cuidadosamente que se hayan escrito, contienen vaguedades, imprecisiones o, lo que es peor, lagunas. No se pueden prever todos los casos y hay que interpretar la ley para saber qué haría el legislador en esos casos problemáticos. Son los casos difíciles, a los que se refiere Dworkin.[8] El juez o ad-

7. J. Raz, "¿Por qué interpretar?", en *Isonomía*, núm. 5, ITAM México, 1996, pp. 25-40; R. L. Vigo, *Interpretación jurídica*, Rubinal Culzoni, Santa Fe, 1999, pp. 45 ss.

8. R. M. Dworkin, *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 171 ss.

ministrador tiene que entresacar la intencionalidad del autor para aplicar correctamente la ley.

El sentido o significación del texto jurídico, por ejemplo una norma, es lo que con ella intentó el legislador; hay que recuperar la *intentio auctoris*, que es, desde antiguo, el trabajo propio del hermeneuta. Mucho más en una hermenéutica analógica, en la que, aun cuando se tenga conciencia de que en la interpretación predomina la intención del lector, o lo que él pueda interpretar, tiene que buscarse a toda costa la intención del autor, y procurar satisfacerla.

Y es que también en el derecho se da la pugna entre hermenéuticas unívocas y equívocas, y de ese atolladero pretende sacarlas la hermenéutica analógica. La hermenéutica univocista es la que privó en el positivismo jurídico, dependiente del positivismo lógico. Tal fue la tónica del positivismo lógico, que pedía una interpretación logicista y unívoca; pero, incluso en autores más abiertos, como Emilio Betti, se ve una hermenéutica univocista, con exigencias demasiado científicas.[9] Pero la univocidad se nos queda como inalcanzable, en todo caso, sólo como ideal regulativo. La de Betti era una hermenéutica epistemológica, centrada en la comprensión como elemento gnoseológico; y, además, era una hermenéutica metodológica, con cuatro cánones o reglas: *1)* canon de la autonomía del objeto o de la inmanencia del criterio hermenéutico, ya que el texto tenía que ser comprendido según el espíritu o la intención que se había objetivado en él; *2)* canon de la totalidad o de la coherencia de la apreciación hermenéutica, ya que el texto es un todo en el que las partes se explican unas por otras, adquiriendo coherencia; *3)* canon de la actualidad de la interpretación, por el que el intérprete reproduce o actualiza en sí mismo lo que objetivó el autor del texto, y *4)* canon de la adecuación de la comprensión o de la congenialidad hermenéutica, por el que el intérprete se esfuerza por empatizar con el mensaje

9. J. Grondin, "L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti (1890-1968)", en *Archives de philosophie*, núm. 53/2, 1990, pp. 177-198.

del autor del texto.[10] Con respecto a Betti, Jean Grondin muestra que estaba todavía fijado en esa corriente cientificista o univocista, pues quería una interpretación rigurosa de la ley, a toda costa quería la claridad en la interpretación. Significativamente, Grondin llama a la empresa interpretativa de Betti —a diferencia, por ejemplo, de la de Gadamer— "hermenéutica rigurosa", "hermenéutica metodológica" o "hermenéutica epistemológica".

Pero también hay hermenéuticas equivocistas del derecho, influidas por autores posmodernos, que utilizan la deconstrucción y otros instrumentos conceptuales parecidos.[11]

Así como en la hermenéutica en general se ha introducido una gran vertiente posmoderna (subjetivista, relativista y equivocista), también se ha introducido en la hermenéutica jurídica.[12] En concreto, un ejemplo de ello son Costas Douzinas, Ronnie Warrington y Shaun McVeigh, que aplican a la interpretación jurídica ideas tomadas de Foucault, como la muerte del hombre, el fin del sujeto y la ausencia de autor.[13] En una perspectiva nietzscheana,

La "deconstrucción" es un término introducido en la filosofía por Jacques Derrida. Aunque a menudo da diversas caracterizaciones de dicho término, podemos entenderlo como *habitar el lenguaje y reescribir algo*, de alguna manera debilitarlo, sobre todo la metafísica. Está en la línea de la genealogía del conocimiento, practicada por Nietzsche, que consistía en sospechar de los orígenes de un concepto o de una institución de nuestra cultura, para encontrar las motivaciones demasiado humanas que se escondían allí. Pero hay que ir más allá de Nietzsche; hay que reescribir los textos más allá de la razón, de lo que Derrida llama logocentrismo.

10. E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, t. I, Giuffrè, Milán, 1955, pp. 305 ss.

11. A. Kaufmann, *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, Temis, Bogotá,1992; C. I. Massini, "La teoría del derecho en el tiempo posmoderno", en *Doxa*, 21-II, 1998, pp. 289-303.

12. B. Melkevik, *Horizons de la philosophie du droit*, L'Harmattan/Les Presses de l'Université de Laval, Montreal, 1998, pp. 151 ss.

13. C. Douzinas, R. Warrington y S. McVeigh, *Postmodern Jurisprudence. The Law of Text in the Text of Law*, Routledge, Londres/Nueva York, 1991.

sostienen que el sentido de un texto jurídico se forma en el proceso de interpretación, proceso individual que cada uno hace desde su corporalidad. Así, la interpretación jurídica, para ellos, depende de la emoción profunda y del instinto estético originario. La interpretación, aun la del derecho, es totalmente subjetiva y relativa. Todo es narratología y literatura.[14] Llegan a decir que "la jurisprudencia posmoderna... es el fin de la jurisprudencia".[15] Lo único que le queda por hacer a la jurisprudencia es recoger las historias que narra el derecho y crear, a partir de ellas, siempre nuevos significados. Como se ve, este subjetivismo y relativismo interpretativos nos hunden en una hermenéutica equivocista.

Michel Foucault practicó también la genealogía del conocimiento, de tipo nietzscheano, en forma de arqueología del saber. Se trata de encontrar las motivaciones ocultas en la formación de los discursos. Con ello se llega a darse cuenta de que la noción de hombre tiene poco tiempo, pues surge en el siglo XVIII. Pero ahora el hombre no es tomado en cuenta por las ciencias humanas principales, que son la historia, la etnología y la psicología. Esas disciplinas nos hacen dudar de la vigencia del sujeto, aunque Foucault, al final, se dedicó al estudio de los procesos de formación de la subjetividad, precisamente. De la misma forma, cuestiona la vigencia de la noción de autor, aunque no llega a decir que ha desaparecido, sino que debemos relativizarlo.

Mas, frente a esos excesos, tanto de univocismo como de equivocismo, queda también la posibilidad de una hermenéutica analógica del derecho, la cual busca la objetividad, pero teniendo conciencia de que estamos en el mundo de los textos. De Gadamer y otros, toma el aviso de que la intepretación sigue en mucho el modelo de la *phrónesis* o prudencia aristotélica.[16] También habría que rescatar la equidad

14. *Ibid.*, pp. 109-110.
15. *Ibid.*, p. 135.
16. A. Osuna, *Hermenéutica jurídica. En torno a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1992.

o epiqueya (*epieíkeia*) para cuando la interpretación se vuelve especialmente difícil.[17] *Phrónesis* o prudencia y *epieíkeia* o equidad son, para Aristóteles, virtudes altamente analógicas. Por su parte, Ricoeur se encarga de resaltar mucho la justicia —sobre todo la justicia distributiva, pero también la legal— como otra virtud analógica.[18] También Bobbio habla de la necesidad de una interpretación analógica: "La interpretación del Derecho se lleva a cabo generalmente por medio de la interpretación analógica (la llamada *analogia legis*) basada en el razonamiento por analogía. Dicho razonamiento es un instrumento fundamental de la jurisprudencia. Y en efecto, está reconocido implícita o explícitamente en todos los Ordenamientos. No se admite sólo cuando ha sido prohibido expresamente por el Derecho, lo cual se produce generalmente en la legislación penal".[19] En esta hermenéutica analógica aplicada al derecho se trata de interpretar textos jurídicos a la luz de la *analogia iuris* (el derecho subjetivo como basado en el derecho objetivo) y de la *analogia iustitiae* (la justicia legal como basada en la justicia distributiva o social o política). Se aplica la teoría de los actos de habla y también las teorías interpretativas de Gadamer y Ricoeur para conectar con las bases políticas, sociales y éticas (la base ética conecta con la base antropológico-ontológica, esto es, la filosofía del hombre).

17. La importancia de la equidad o *epieíkeia* aristotélica ya fue señalada por L. Recaséns Siches, *Nueva filosofía de la interpretación del derecho*, FCE, México, 1956, cap. VI, Nueva perspectiva de la equidad, pp. 252-269. Pero hay que tener las precauciones sobre la aplicación de la equidad (la cual no se da en todos los casos) que apunta C. I. Massini, "Sobre la equidad. Consideraciones a partir de un texto aristotélico", en *Sobre el realismo jurídico*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1978, pp. 73-107.

18. P. Ricoeur, "El acto de juzgar", en *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999, pp. 178 ss., y el mismo "La conciencia y la ley. Desafíos filosóficos", en *ibid.*, pp. 205 ss.

19. N. Bobbio, *El positivismo jurídico*, Debate, Madrid, 1993, p. 219.

La **analogía en el derecho: interpretación** y **argumentación**

En la interpretación jurídica entra mucho la analogía, tanto el argumento por analogía como la interpretación analógica, que son distintos, pero complementarios. En general, la analogía, que es semejanza, nos puede resolver casos desconocidos a partir de los ya conocidos. Por eso nos ayuda a resolver casos imprevistos, que son lagunas en la ley.

Ya el argumento por analogía tiene mucha tradición en el derecho, pero también se presenta como interpretación. Ricoeur nos avisa que la interpretación y la argumentación no están tan separadas.[20] Incluso en el razonamiento práctico se pueden juntar más que en el teórico la argumentación y la interpretación. La argumentación práctica depende tanto de la interpretación, que en cierto momento se tocan. La subsunción de un caso en una regla tiene necesidad de interpretación (de los hechos, de la ley misma, etc.), de modo que casi puede decirse que la interpretación forma parte de esa argumentación.

En la hermenéutica jurídica, Bobbio ve la interpretación jurídica como la aplicación del argumento analógico a algún texto jurídico. Dice que en el positivismo hay cabida para la interpretación, pero entendida como declarativa o reproductiva, no como creativa o productiva, pues no es para generar nuevo derecho, sino para entender el existente. La interpretación del derecho (que se expresa en textos) es propia de la jurisprudencia, y consiste en conseguir la voluntad del legislador contenida en el texto. Normalmente, la interpretación es *textual*, pero a veces tiene que ser *extra-textual*. La textual tiene cuatro métodos: *1)* el semántico, cuando se definen los términos de acuerdo al contexto de uso; *2)* el teleológico, cuando se busca el fin que persiguió el legislador; *3)* el sistemático, cuando se busca la coherencia de una norma con las demás, y *4)* el histórico, por el que se reconstruye la voluntad del legislador a través de documentos del pasado. La interpreta-

20. P. Ricoeur, "Interpretación y/o argumentación", en *Lo justo*, *op. cit.*, pp. 157-158.

ción extra-textual se da cuando en el ordenamiento se presentan lagunas; es cuando se acude a la analogía. El positivismo admite, "además de la interpretación en sentido estricto, la integración del derecho por la jurisprudencia, aunque pone de relieve que dicha integración no es una actividad *cualitativamente* diferente a la interpretación (es decir, no es una actividad creadora), sino, por el contrario, es una *species* del *genus* interpretación. En este sentido se habla de *interpretación integradora*, cuando la integración tiene lugar desde dentro del ordenamiento, empleando los medios predispuestos para ello por éste (*autointegración*)".[21] Con ello una norma se extiende a casos no previstos por ella. Pero no debe olvidarse que el argumento por analogía es un razonamiento lógico, de tipo silogístico, y sólo difiere de la estructura del silogismo normal en que la premisa menor, "en lugar de consistir en una afirmación de identidad, consiste en una afirmación de semejanza".[22] Ahora bien, la semejanza tiene que ser relevante; hay semejanza relevante entre un caso regulado y otro que no lo está cuando se encuentra que ambos tienen la misma *ratio legis*, es decir, tienen en común el elemento que movió al legislador a emitir la ley. Claro que no es una voluntad expresa, pero sí una voluntad presunta.

Tal es la *analogia legis*, pero —añade Bobbio— también hay una *analogia iuris* y, además, una interpretación extensiva. Esta última sería una forma menor del razonamiento por analogía, pues, a diferencia de éste, no lleva a una norma nueva, sino que "en la interpretación extensiva se amplía el supuesto establecido por la norma, o sea, se aplica la misma norma a un caso no previsto pero similar a aquel expresamente regulado. Es difícil establecer el criterio para diferenciar ambas formas de interpretación porque, en realidad, la interpretación extensiva es una forma atenuada de interpretación analógica y tiene la función práctica de permitir alguna forma de analogía en aquellos sectores del derecho (como el derecho penal) en los que aquélla está prohibida".[23] A diferencia

21. N. Bobbio, *El positivismo jurídico*, *op. cit.*, 1993, pp. 218-219.
22. *Ibid.*, p. 219.
23. *Ibid.*, p. 222.

de ella, la *analogia iuris* es un razonamiento distinto de la *analogia legis*, pues no se basa en un razonamiento por analogía, sino que acude a los principios generales del ordenamiento jurídico, y se basa en un doble procedimiento de abstracción y subsunción de una *species* en un *genus*. Con la abstracción, se entresacan los principios del ordenamiento y, por inducción, extrae una norma general no formulada por el legislador, la cual aplica a los casos no previstos, en lo cual consiste la subsunción.

Así, pues, la analogía tiene importancia en el derecho. Cuando se aplica la jurisprudencia y cuando hay ambigüedades o lagunas. En el caso de la jurisprudencia, como su nombre lo indica, se aplica la prudencia o *phrónesis*, la cual es, según Aristóteles, una virtud sumamente analógica. Es analogía o proporción puesta en práctica. Y lo mismo cabe decir de la equidad (*epiqueya* o *epieíkeia*), esa virtud que guía en la aplicación de la ley, que es general, al caso particular, sobre todo en los casos difíciles. Sin ella, se aplicaría la ley de manera completamente igual o unívoca, con lo cual se cometería injusticia, pues los casos son diferentes; pero, también sin ella, se aplicaría la ley de manera completamente distinta, sesgada, equívoca, con lo cual se cometería igualmente injusticia. La justicia, virtud también, se nos muestra como constituida por la analogicidad misma, tiene un carácter fuertemente analógico, pues es búsqueda de la proporción, del equilibrio, y requiere un acto analógico de comprensión para poder ser aplicada. Con esto se ve cómo está necesitada la disciplina del derecho de la analogía en su seno.[24]

Derechos humanos

La filosofía del derecho desemboca de manera natural en la fundamentación de los derechos humanos. Este problema es altamente filosófico, pues algunos los fundamentan en la naturaleza humana,

24. Para las virtudes en Aristóteles, *cfr.* O. Guariglia, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Eudeba, Buenos Aires, 1997, pp. 219 ss.

otros en la dignidad humana y otros en las necesidades humanas. Con todo, la dignidad humana se basa en la naturaleza humana y las necesidades humanas brotan de la misma naturaleza del hombre. Se encuentra, pues, la naturaleza humana en la base de tan importantes derechos.[25]

La idea de estos derechos es que pertenecen al hombre por el hecho de ser hombre. Su positivación por la ONU en 1948 es sólo la sanción jurídica, pero tienen un valor moral independientemente de su positivación, por supuesto que ésta es muy deseable, y eso se ve en las sucesivas generaciones de estos derechos, que siguen avanzando. Tan es así, que en el ámbito anglosajón se les considera como derechos morales.

En efecto, es interesante que en el mundo anglosajón los derechos humanos sean vistos como derechos morales (*moral rights*). La idea es que son derechos que tienen validez moral o legitimidad, aunque no tengan (en algunas circunstancias) validez jurídica o legalidad. Pero, incluso sin ellos, un Estado, aunque tenga legalidad, no tiene legitimidad. Existen aun cuando no estén positivados, y la positivación es sólo el reconocimiento formal, siempre deseable, de la validez de su contenido material.

Muy acertadamente, Norberto Bobbio dice que el espíritu iusnaturalista de los derechos humanos es lo que nos permite oponernos al tirano, resistir a cualquier despotismo o totalitarismo, ya que, si sólo dependieran de la positivación, *no* podríamos decirle nada al tirano que los despositivara.[26] Son derechos que se basan en la naturaleza humana.

En la fundamentación de estos derechos se puede usar la hermenéutica, como mediadora hacia la antropología filosófica u ontología de la persona. La hermenéutica nos da comprensión del hombre, lo cual nos ayuda para ir a la antropología filosófica o filosofía del hombre. Pero una hermenéutica analógica puede ayudar a evitar una comprensión univocista del hombre, que haga de

25. J. A. de la Torre Rangel, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, Porrúa, México, 2001, p. 56.

26. N. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Ed. Sistema, Madrid, 1991, p. 42.

los derechos humanos esos patrones rígidos que temen los opositores del iusnaturalismo, pero también a evitar una interpretación equívoca del hombre, que nos haga diluirlo en el relativismo. Además, una hermenéutica analógica nos permitirá aplicar los derechos humanos con cierta apertura en un ámbito multicultural pues, por ejemplo, las etnias indígenas no entienden los derechos humanos igual que los "occidentales".[27]

Ha habido tres paradigmas o íconos de los derechos humanos, según los tres elementos del lema de la Revolución francesa: "Libertad, igualdad, fraternidad". Sin duda hemos avanzado bastante en libertad, aunque todavía falta; no hemos avanzado tanto en igualdad, lo cual pueden atestiguar las mujeres, y mucho menos hemos avanzado en fraternidad, como se ve en el panorama mundial. Los derechos humanos se interpretan diversamente desde el liberalismo (donde se centran en el individuo, son individualistas), que si lo son desde el igualitarismo (que va más al bien común, a las comunidades) que si lo son desde la fraternidad (que implica solidaridad, tolerancia, respeto y aceptación de los demás, sobre todo de los diferentes).

Conclusión

De esta manera se nos manifiesta que la hermenéutica analógica tiene un buen lugar en la filosofía del derecho, sobre todo en lo tocante a su relación con la moral, que es, según algunos, el problema principal. También en relación con la interpretación jurídica, donde se necesita aplicar el argumento por analogía. Igualmente, para la jurisprudencia, ya que la prudencia es una virtud altamente analógica, al igual que la equidad, que es la que nos da el tino para aplicar la ley al caso concreto, sin lastimar a las personas. En todo ello se ve la presencia de la hermenéutica jurídica y, además, de una hermenéutica jurídica que discurre por los cauces de la analogía.

27. M. Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 2005.

FILOSOFÍA POLÍTICA

Introducción

La filosofía política es el estudio de las formas de sociedad a la luz de la ética, buscando el modo en que realizan la justicia y logran el bien común. Por supuesto que hay una forma meramente descriptiva de hacer filosofía política, en la que sólo se registra lo que ocurre en el panorama político mundial; pero también es posible una filosofía política crítica, que critica, precisamente, a partir de una noción de sociedad ideal, en la cual plasma los valores éticos conforme a la idea de hombre que le subyace.

Por lo cual, dicha filosofía política actúa desde una interpretación del ser humano (tanto antropológico-filosófica como, sobre todo, ética), y esto hace que haya de fondo una hermenéutica que construye la filosofía política, y queremos que sea una hermenéutica analógica, que evite los excesos de una hermenéutica unívoca, la cual daría una idea de sociedad impositiva y totalitaria, y de una hermenéutica equívoca, que daría una idea de sociedad demasiado fragmentada, atomizada en un relativismo que conduciría a la larga a la disolución social. Por eso hemos de ser muy cuidadosos con la hermenéutica que elegimos para construir nuestra filosofía política.[1]

1. M. Beuchot, *Filosofía política*, Ed. Torres, México, 2006.

Hermenéutica transformadora, utópica y profética

En algún momento se consideró que la hermenéutica era neutral políticamente. Lo sostuvo Habermas en relación con Gadamer y Ricoeur. Con ello acusaba a la hermenéutica de apolítica y conservadora. Gadamer respondió que la hermenéutica no tenía una función directamente crítica, y lo mismo Ricoeur, diciendo que no hacía crítica de las ideologías;[2] sin embargo, después, tanto uno como otro aceptarán que la hermenéutica tiene implicaciones políticas; Gadamer, por el reconocimiento de aspectos o ingredientes éticos que lleva implícita la hermenéutica, y Ricoeur, en su libro *Ideología y utopía*, al reconocer que la hermenéutica tiene que distinguir entre lo utópico que es meramente ideológico y lo utópico que es orientador hacia el bien.

Más aún, recientemente se ha hablado de la capacidad crítica (política) que puede tener la hermenéutica. Si está dedicada a la comprensión, puede dar el paso hacia el juicio, hacia la crítica (*krínein* en griego significa igualmente juzgar que criticar). Más aún, en esa línea va la hermenéutica crítica de Adela Cortina y Jesús Conill, que retoma ideas de Apel y Habermas, al igual que de la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur. E incluso se puede hacer una incorporación de la hermenéutica analógica en la hermenéutica crítica, a modo de hermenéutica analógico-crítica de la sociedad y sus instituciones.[3]

Resuena en nuestros oídos la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach, en la que asienta que los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo, y que lo que hace falta es cambiarlo.[4] ¿Será posible una hermenéutica que transforme el mundo además de interpretarlo?, ¿está la hermenéutica condenada a sólo interpretar el mundo

2. P. Ricoeur, "Hermeneutics and the Critique of Ideology", en J. B. Thompson (ed.), *Paul Ricoeur. Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press/Éditions de la Maison de sciences de l'homme, Cambridge/París, 1982, pp. 63-100.

3. F. Arenas-Dolz, *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, Número especial de Analogía, núm. 12, México, 2003.

4. K. Marx, "Thèses sur Feuerbach", en *Oeuvres choisies*, t. I, N. Guterman y H. Lefevbre (eds.), Gallimard, París, 1963, p. 164.

sin poder nunca transformarlo? Creo que la hermenéutica puede ayudar a cambiar, sobre todo desde su función de interpretar. En efecto, no se trata de comprender por comprender, hay que comprender para transformar.

Inclusive se ha hablado de un "giro hermenéutico en la filosofía política".[5] Aquí es donde vemos que no se aplica la falacia naturalista, la cual prohíbe el paso del ser al deber, del hecho al valor, de la descripción a la valoración o prescripción, porque tenemos que interpretar al hombre para poder pensar en la sociedad que le es conveniente. Hay que estudiar el contexto en el que habita, para ver si esa sociedad o una distinta es la que le viene bien. Pues también podemos criticar la sociedad actual y pensar en una distinta, así sea utópicamente.

Por eso la hermenéutica puede tener un ángulo utópico, es decir, atreverse a proponer, después de la crítica a la sociedad real, una sociedad ideal, en la que el ser humano encuentre las condiciones de posibilidad de su realización plena como ente social. Y, en ese sentido, es una hermenéutica no sólo utópica, porque propone mejoras ideales,[6] sino, además, una hermenéutica profética, es decir, que, después de atender a la esencia del hombre, habla en su nombre. Sobre todo, es profética porque habla de la ética en la política, y de la ética de acuerdo con lo que se considera que es la naturaleza humana.

De esta manera, la hermenéutica puede tener un papel relevante en la filosofía política, porque interpreta al hombre y con ello puede ver qué tipo de sociedad le conviene, y porque interpreta a la sociedad misma, con lo que puede comprenderla y criticarla, e incluso proponer cambios o una sociedad nueva, con lo que puede ser transformadora, utópica y profética. La hermenéutica es, así, un recurso metodológico para la filosofía política. Además, la hermenéutica puede asumirse como hermenéutica analógica, es decir, que trata de evitar los extremos de la hermenéutica univocista

5. G. Warnke, *Justice and Interpretation*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1993, p. 1.
6. P. Ricoeur, *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1989, pp. 136 ss.

(que impone un totalitarismo) y de la hermenéutica equivocista (que abandona a una atomización relativista de la sociedad en la que acaba por reinar el caos). Una hermenéutica analógica buscará el bien común, la equidad y la justicia; más aún, tiene el esquema de la justicia, sobre todo el de la justicia distributiva, que es desde antiguo y más todavía recientemente el que se ve como más necesario para la política y la sociedad.

Estado de derecho y derechos humanos

Lo primero que nos muestra una filosofía política vertebrada con la hermenéutica analógica es que la sociedad está formada por dos entidades analógicas: un Estado y una sociedad civil. Además, que el Estado, que es el que gobierna, tiene que estar avalado por su legitimidad, no solamente por su legalidad; es decir, no sólo que sea conforme con las leyes, sino con las leyes justas (y, en ese sentido, legítimo por su origen y por su desempeño), y esto involucra la ética en la política.[7] De alguna manera, la modernidad trató de separar la ética de la política, por ejemplo con Maquiavelo, dejando al Estado, en este caso al gobernante, por encima de la ley, y con poder más allá de lo moral: la simple presencia de la ley o el derecho da la legalidad, pero el estar de acuerdo con la ética da la legitimidad, como lo ha señalado Habermas.

Sobre todo, es una sociedad y un Estado asentado en los derechos humanos, que se plasman en su constitución como derechos fundamentales, lo que antes se llamaba las garantías individuales. Eso es lo mínimo con lo que se puede contar, a saber, con un Estado justo, que realiza la justicia dando a todos los ciudadanos la igualdad ante la ley, la igualdad de oportunidades y la igualdad de atribuciones. Pero esto no basta. También se tiene que garantizar la libertad de elegir ideales de vida buena, de realización, plenitud o felicidad. Y esto rebasa lo mínimo. Por eso Adela Cortina los

7. O. Höffe, *Justicia política*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 147 ss.

ha llamado mínimos de justicia y máximos de buena vida. Mínimos, porque es lo menos que se puede pedir, y es fácil concitar el consenso acerca de ellos. Máximos, porque son cosas que van más allá de la justicia y pertenecen al bien, y es difícil lograr el consenso acerca de ellos. Pero tienen que integrarse, ya que son, precisamente, esos máximos de vida buena los que dan sentido a los mínimos de justicia, son los que los hacen apetecibles, se buscan en función de ellos o para ellos.

Es también lo que resulta del contrato social o pacto político, y del consenso traslapado del que habla Rawls.[8] Es la igualdad que se da en el velo del desconocimiento frente a las diferencias de oportunidades. Es lo que propicia el equilibrio reflexivo, parecido al juicio reflexionante de Kant y a la *phrónesis* aristotélica. Es el ejercicio de la analogicidad, señalado por Hannah Arendt como el *sensus communis* kantiano, consistente en "ponerse en el pellejo del otro", o de los demás, para entender sus necesidades y deseos legítimos. De eso surgirá la solidaridad, virtud eminentemente política, que va más allá de la tolerancia, incluso más allá del respeto, e implica aceptación, se coloca como reconocimiento, del que tanto habla Charles Taylor. Esa política del reconocimiento requiere que tengamos una actitud abierta, sobre todo frente a lo diverso, lo diferente.

Antiguamente se decía que la sociedad se realizaba en vistas al bien común. Ése era su objetivo. Se realizaba por el logro de la justicia, la cual aseguraba la paz e incluso el bienestar social. Pero se ha visto que no basta un Estado de bienestar. Tiene que haber sentido, por eso el Estado tiene que proporcionar lo que posee: un papel de donación de sentido en las sociedades, lo que ejerce una función simbólica, es decir, tiene que saber de la cultura, de las culturas que conviven en una sociedad. Por eso, también la sociedad debe proporcionar un sano interculturalismo. Ir más allá del mero multiculturalismo, que solamente permite convivir

8. D. I. Grueso, *Rawls, una hermenéutica pragmática*, Universidad del Valle, Cali, 1997, pp. 159 ss.

sin destrozarse, para prever que las culturas interactúen, y que lo hagan bien, enriqueciéndose.

El multiculturalismo es la conciencia de que vivimos en sociedades que tienen muchas visiones diferentes de la vida, y que hay que proteger esa diferencia.

El interculturalismo es más reciente que el multiculturalismo, y se distingue de él en que va más a la interacción entre las diferentes culturas, pues éstas conviven y tienen que estudiarse las condiciones para el diálogo, de modo que se privilegie lo más posible la diferencia, pero sin perder la tensión a la igualdad, por ejemplo a través de los derechos humanos.

Una muestra del Estado de derecho son los derechos humanos, que se plasman en la Constitución de dicho Estado como derechos fundamentales, lo que antes se llamaba garantías individuales. Algunos los han visto como derechos naturales, otros como puramente positivos, y otros como derechos morales (*moral rights*). Esta consideración de los derechos humanos como derechos morales, intermedia entre la iusnaturalista y la iuspositivista, nos hace ver que se puede llegar a una base o fundamento iusnaturalista de los derechos humanos que no relegue la positivación de los mismos, pero que no haga depender todo su valor de la mera positivación. De hecho, ya el iusnaturalismo no es tan exigente como antes, ni el iuspositivismo es tan rígido. Han llegado a una integración, por ejemplo en autores como Dworkin y Atienza. Ninguno de ellos se llamaría iuspositivista —admiten una validez de los derechos humanos más allá de la sola positivación—, pero tampoco llegarán a un iusnaturalismo tan extremo como, por ejemplo, el de la Ilustración (ya que el antiguo era más dinámico, por ejemplo el aristotélico).

Y es que un Estado de derecho, es decir, uno asentado sobre la base de los derechos humanos, es el que puede permitir la democracia. De otra manera nos caerá la imposición univocista de los totalitarismos, o la desestructuración equivocista de los regímenes sin sostén ni límites. Se requiere un Estado analógico para que haya democracia, una democracia basada en los derechos huma-

nos, de modo que haya respeto para el Estado y para la sociedad civil, para los ciudadanos. Allí todos los ciudadanos tienen igualdad ante la ley, igualdad de oportunidades, e igualdad en la participación política.

Los derechos naturales son los que el hombre tiene por su misma naturaleza, son antecedentes de los derechos humanos, que el hombre tiene por el solo hecho de ser hombre. Los derechos positivos son los que dependen de la normatividad humana, son los que conocemos más. Y los derechos morales son algunos derechos que se han puesto en algunas Constituciones como anteriores e independientes a toda positivación, por lo que algunos los consideran derechos naturales disfrazados.

Las virtudes políticas

Ya que el objetivo de la sociedad política es el bien común, según decía Aristóteles, los hombres se reúnen para satisfacer mejor sus necesidades, tanto materiales como espirituales, y, además, para el amor o la amistad.[9] Pero esto requiere que se cumpla la justicia en la sociedad. Por eso para la vida en comunidad son necesarias ciertas virtudes, que ya el propio Estagirita presentaba.

En este sentido, se necesita la prudencia o *phrónesis*, ya que es la virtud que da la sensibilidad para el término medio de las acciones,

Según Aristóteles, el bien común de la sociedad consiste en lograr la vida virtuosa para todos los ciudadanos. Por eso el verdadero gobernante tenía que crear las condiciones para esa vida virtuosa. Y esas condiciones abarcaban tanto elementos materiales (los bienes necesarios para la subsistencia: defensa, habitación, alimentación y salud) como elementos espirituales (la educación y el ocio creativo).

9. Aristóteles, *Política*, I, 1, 1252a1-4.

que es el que da el *modus* o medida de la convivencia. Para eso hay una prudencia personal, una doméstica y una política. En el caso de la prudencia política, hay una prudencia del gobernante y otra del gobernado. El gobernante es prudente en su relación con los súbditos o gobernados no imponiendo demasiadas cargas, mandando con moderación, etc.; y el gobernado ejerce la prudencia no siendo insolente con el gobernante y teniendo disposición para colaborar en la construcción del bien común, no sólo del bien individual.

La templanza es aquí, según la interpretación política que le da Bobbio, como la actitud de no querer acaparar todo, de dejar algo para los demás; no tanto contenerse en la satisfacción de las necesidades y los deseos, sino el dejar para los otros elementos que puedan aprovechar (oportunidades, bienes, servicios, etc.).[10] La fortaleza es la decisión de mantenerse firme y constante en esa templanza, y permanecer en ese camino de la virtud.

Pero sobre todo se requiere la justicia, que es la voluntad estable de dar a cada quien lo suyo, lo que se le debe, lo cual es sumamente analógico, ya que es darle a cada quien la porción que le toca, esto es, su proporción, la proporción analógica que le es debida. Hay una justicia conmutativa, otra distributiva y otra legal. La conmutativa es la que se da en la relación de los particulares entre sí, como en los tratos y contratos, las compraventas, etc. La distributiva es la que se da entre el Estado y los ciudadanos, en la distribución de los bienes comunes, cargos y cargas, pero también de oportunidades y servicios. La legal es de los individuos hacia el Estado, al cumplir las leyes; pero también de éste hacia los individuos, al administrar bien el derecho y respetar los derechos de cada uno.

Así, la justicia es la corona o culmen de la vida social. Justicia entre los individuos y los grupos; en las relaciones del Estado con los ciudadanos y de los ciudadanos con el Estado. Es lo que posibilita la paz y la felicidad. Sólo si hay el mínimo de justicia

10. N. Bobbio, *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Eds. Temas de hoy, Madrid, 1997, pp. 47 ss.

podrá haber el máximo de felicidad o buena vida..[11]

También es una virtud ser utópico. Es una magnanimidad del teórico, del filósofo. No se nos agota nuestro filosofar en la praxis, en un realismo obtuso; llegamos hasta la teoría, y aun en ella nos ponemos como en una atalaya. En toda filosofía política hay un poco de utopía, tiene un trasfondo de esperanza. Es verdad que tiene una parte más descriptiva, en la que reflexiona sobre lo que está ocurriendo, pues no nos podemos dar el lujo de cerrar los ojos ante la realidad, de ser demasiado idealistas. Pero también es verdad que tiene una parte más propositiva, más futurista, que es donde se ubica la dimensión utópica. Siempre, al hacer filosofía política, pensamos en una sociedad ideal, una ciudad o *polis* utópica.

Ha habido muchas utopías en la historia, pero suelen destacarse algunas de ellas, como la que plantea Platón en su *República*; Tomás Moro en su *Utopía*; Francis Bacon en su *Nueva Atlántida*, y Tomás Campanella en su *Ciudad del sol*. Más modernamente, se ha hablado de utopía en la novela *Walden Dos*, del psicólogo conductista B. F. Skinner, en la que plantea una sociedad de hombres felices y satisfechos mediante el condicionamiento y el balance de placeres y dolores, premios y castigos, según los principios conductistas que plantea en *Más allá de la libertad y la dignidad*.

Más aún, la utopía cobra mayor presencia al considerar que ha sido fuente de sentido, y ahora estamos en un tiempo demasiado vacío de sentido. Hay una gran bonanza económica con la globalización, pero deja de lado a muchos y, aun a los que incluye, incorpora e integra, no parece darles suficiente sentido. Es una sociedad consumista, hedonista y ególatra; esos parecen ser los valores actuales. Pero tal parece que no dan felicidad.[12]

11. B. Williams, "La justicia como virtud", en *La fortuna moral*, UNAM, México, 1993, pp. 111-122.

12. M. Magallón Anaya, "Ética y pensamiento crítico latinoamericano en el siglo XXI", en L. G. Díaz Núñez (coord.), *Ética y globalización. Una mirada interdisciplinaria*, Ed. Torres, México, 2009, pp. 55 ss.

Por eso, aunque es imprescindible lograr la igualdad ante derecho o la ley y ante la distribución, es decir, la justicia, no bas ta; hay que añadir las ideas de plenitud, realización y vida buen o felicidad, que son las que dan sentido a lo otro. Hay mínimo de justicia y máximos de vida buena, pero son precisamente lo máximos de felicidad los que dan sentido a los mínimos de justi cia. Estos mínimos de justicia son como la referencia de la socie dad, y los máximos de felicidad son como el sentido que tiene puede tener.

Y es que la ilusión que tenemos al hacer filosofía política es qu ésta se lleve a la práctica, que llegue a la praxis, que pase de la teo ría a la acción, de lo abstracto a lo concreto, que nuestro teoriza llegue a servir a los seres humanos individuales, existentes, reales vivos. En este sentido, la filosofía política tiene un aspecto her-menéutico, y se abre a una hermenéutica analógica, pues se trata de interpretar al ser humano, a la sociedad, para abrirle caminos políticos.

Globalización e inclusión

Esta filosofía política crítica tiene como principal trabajo enjuiciar la globalización que nos inunda, la cual es el fenómeno social, político y económico más importante que tenemos en la actualidad. Como lo han hecho ver muchos estudiosos, entre ellos Enrique Dussel, desde su punto de vista de la analéctica, que usa de la analogía para plantear una postura transmoderna, lo que más hace falta es que la globalización sea incluyente, ya que hasta ahora no lo ha sido.[13] Deja de lado a los desposeídos, deja a su paso muchos pobres, excluidos de los beneficios que reporta a unos pocos, comparativamente hablando.[14]

13. E. Dussel, "La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)", en *Analogía filosófica*, núm. 10/1, 1996, pp. 29-60.

14. E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 2ª ed., Trotta, Madrid, 1998, p. 420.

Al ser crítica, esa filosofía política está reconectándose con la ética, que es lo que pedíamos para que fuera utópica y profética. Y esto lo puede hacer desde la analogía, esto es, desde la analéctica y la hermenéutica analógica, ya que la analogía nos hace ver la proporción y la desproporción. Aquí se cumple lo que pedía Iván Illich, el pensador de Cuernavaca, quien hablaba de recuperar la proporción para la política, para la sociedad. Y la proporción es la analogía (la palabra griega *analogía* significa "proporción"). Una sociedad proporcional o proporcionada al hombre, para que él encuentre sentido en ella, una sociedad al tamaño del hombre, para que sea habitable para él, esto es, para que sea humana.

Lo transmoderno, planteado por Dussel, no es lo posmoderno, aunque comparte con él la crítica de la modernidad; pero lo posmoderno ha hecho críticas parciales a la modernidad, y ha dejado pasar de ella, o ha aceptado, errores o males que ella tenía, como la injusticia, la exclusión.[15] Habermas ha dicho que esto se da porque la modernidad no ha podido cumplir sus ideales de justicia, ya que ha quedado como un proyecto inacabado, incompleto, inconcluso; pero lo cierto es que la modernidad no cumplió esa promesa, como tampoco se halla en la posmodernidad, por lo que alguien tiene que recuperarla, plantearla y cumplirla, y ésa puede ser la transmodernidad.

Esta ética de la no exclusión es un esfuerzo por dialectizar la analogía, por eso Dussel la llama analéctica y a veces anadialéctica.[16] La dialéctica es la que vigoriza e impulsa la analogía, y por eso puede dinamizar a la hermenéutica analógica, para que no se quede impasible ante los excluidos, los desposeídos. Tiene que preocuparse por señalar caminos, pautas de acción que resulten de la interpretación de la realidad y de la proyección hacia el futuro, así se superará la mera hermenéutica unívoca de la sociedad real y la sola hermenéutica equívoca de los proyectos descabezados, de la

15. E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001 pp. 58 ss.

16. E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, 3ª ed., Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1991, pp. 190-191.

utopías irrealizables; esa hermenéutica analógica conduce a lo que Dussel llama, desde la analéctica, una utopía realizable.

La lucha de los sistemas: más allá del liberalismo y del comunitarismo

La hermenéutica analógica muestra un camino en el que se puede buscar una relación más mesurada y equilibrada entre el liberalismo y el comunitarismo, que son los antagonistas actuales, y que a veces parecen llegar a un *impasse*.[17] Son tantas las críticas que han recibido los unos de los otros, que se ha llegado a posturas intermedias, proporcionales, esto es, analógicas, en las que ya no se da esa polarización tan grande. Por ejemplo, el liberal Rawls ha tomado en cuenta muchas críticas que le han hecho los comunitaristas, y llega a un liberalismo moderado. El comunitarista Taylor ha reflexionado tanto sobre las objeciones que se le han opuesto, que llega a ser un comunitarismo moderado.[18]

Por eso conviene evitar el univocismo del liberalismo, que

> El liberalismo es una doctrina social que ha privilegiado al individuo. Los derechos humanos los entiende como garantías individuales, como derechos subjetivos que pertenecen al individuo en primer lugar.
>
> El comunitarismo es una doctrina social que pone de relieve la comunidad por encima del individuo, por eso ha defendido tanto los derechos comunitarios. Mientras que los liberales dicen que no hacen falta derechos comunitarios porque se pueden suplir por derechos individuales y conseguir con éstos lo que aquéllos pretenden, los comunitaristas siguen defendiendo los derechos comunitarios como algo que es cualitativamente distinto de los derechos individuales.

17. S. Mulhall y A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Londres, 1993, pp. 101 ss.

18. Ch. Taylor, "Equívocos, el debate liberalismo-comunitarismo", en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 239-267.

únicamente ve por la libertad, de modo individualista y hasta egoísta, y también evitar el equivocismo de un comunitarismo relativista (pues el relativismo se da, más que de los individuos, de las comunidades). Hay que ir, de manera analógica, a un liberalismo social, que es la postura que adoptó Rawls al final, por obra de las críticas de los comunitaristas a su liberalismo inicial; o a un comunitarismo patriótico, al que llegó Taylor, que es un comunitarismo no relativista, sino que busca lo que de común se puede alcanzar entre los actores involucrados en la sociedad (individuos y comunidades). Se busca un equilibrio entre la aplicación seca de la ley, como en el liberalismo procedimental, y la aplicación tan diferenciada que se diluya, en un comunitarismo que se disuelve en las aspiraciones de las comunidades, que introducen diversas interpretaciones de las mismas leyes o de los derechos, incluso de los derechos humanos.[19] Por ejemplo, se trata de dar a los derechos humanos, que son individualistas, por su origen liberal, un sentido más comunitario y solidario.

Inclusive hay un repunte del republicanismo, que deja lugar a las diferencias. Cada vez se busca más la manera de integrar las diferencias, pero sin perder la capacidad de integrarlas. Han sido muy importantes las posturas de género, de minorías y otras, para llamar la atención hacia el reconocimiento de los demás.

Por eso también ha sido importante el problema del multiculturalismo. Es también un tema de filosofía política. Kymlicka presenta un modelo de pluralismo cultural más cercano al univocismo, porque pide que se deje convivir a las culturas, pero falta la interacción entre ellas. Así, Sartori pide que a cada cultura se le deje hacer lo que ha hecho, en un equivocismo que nos impedirá criticar y frenar, por ejemplo ante la lesión de los derechos humanos. Me parece más adecuado Taylor, más analógico, que nos mueve a permitir las diferencias lo más posible, pero sin perder la capacidad de integrarlas en alguna universalidad.

19. Algo parecido propone D. Blanco Fernández, cuando propone un "comunitarismo universalista", en sus *Principios de filosofía política*, Síntesis, Madrid, 2000, pp. 229-231.

Tienen como muy importantes las representaciones colectivas, los imaginarios sociales, que luego nos condicionan. Y hay que crear la posibilidad de dialogar desde ellos. La parte de las culturas más problemática no es tanto la de la economía y la política, sino la de lo simbólico (religión, costumbres, instituciones, etc.). Es la convivencia de instituciones distintas, a veces contrarias. Y todo eso dentro de la globalización actual, que cuestiona a todas las filosofías políticas.

Conclusión

La filosofía política recupera su misión de encaminar a la sociedad a la consecución del bien común. Ese bien común se alcanza en la justicia, que es equidad, esto es, igualdad proporcional ante la ley, ante las oportunidades y ante la participación política. Esto nos da una filosofía política crítica, ya que muchas veces nos encontramos con que no se tiene, y ni siquiera se busca, este ideal de justicia. Por ejemplo, en la actual globalización económica se ve que no es incluyente, sino excluyente, deja a muchos pobres fuera de los beneficios que conlleva, por el hecho de que no pueden participar en esa compra-venta que implica, no tienen competitividad, ni siquiera poder adquisitivo.

Esta filosofía política crítica puede vertebrarse con una hermenéutica, con tal de que sea una hermenéutica crítica. Y también puede ayudarse de la analogía, como lo hemos visto en la analéctica de Dussel, que intencionadamente quiere ser una filosofía política crítica, y la hermenéutica analógico-crítica, que es la fusión de la hermenéutica crítica de Adela Cortina y Jesús Conill con la hermenéutica analógica, por obra del profesor Francisco Arenas-Dolz. Es un camino que se está recorriendo y que promete llevar a un estado mejor de la sociedad.[20]

20. F. Arenas-Dolz, "Retorética. Actualidad de la hermenéutica analógico-crítica", en I. Murillo (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*, Eds. Diálogo Filosófico, Salamanca, 2004, pp. 625-634.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Introducción

En estas páginas intentaremos explorar algunas posibilidades de hacer filosofía de la historia. Ella se ha visto como estudiar el pasado para comprender el presente y proyectar el futuro. Pero eso comienza por comprender el pasado. Y lo comprendemos desde el presente, desde nuestras precomprensiones actuales que, a su vez, y paradójicamente, son resultado del pasado. Además, vamos al pasado para comprender nuestro presente, pues no en balde se dice que somos producto de nuestra historia, y ella involucra el pasado, a veces demasiado remoto. Y también para ver por dónde va a ir y por dónde debe ir el futuro.

Es precisamente esta visión del futuro desde el pasado y el presente la que más se cuestiona ahora. Pero atenderemos sobre todo a la visión del pasado. Ella nos ayudará, así sea un poco, a entender en qué sentido puede hablarse de una visión del futuro. Es algo que, no lo negaremos, resulta primordial. Consiste en recuperar, al menos en parte, la idea tradicional ciceroniana de la historia como maestra de la vida. Por muy criticada que haya sido, sigue siendo algo de lo que no podemos desprendernos. Si alguna finalidad tiene estudiar el pasado no es contemplarlo narcisísticamente, sino para reasumirlo y, hasta en lo que tenga de doloroso, resolverlo, procesarlo para superarlo, para aprender de él, para llevarlo hacia delante.[1]

1. M. Beuchot, *Filosofía de la historia*, UNAM, México, en prensa.

Pero antes atendamos a algunas consideraciones que ha hecho uno de los pocos que se ha atrevido a hacer filosofía de la historia en los últimos tiempos. Se trata de Karl Löwith. Él escribió todo un libro sobre la filosofía de la historia, señalando que mucho de lo que fue la filosofía de la historia en su devenir proviene de bases teológicas, y a veces es una simple secularización de la teología de la historia. Blumenberg ha objetado esta generalización, ciertamente inaceptable; pero no deja de conceder que mucho de lo que se da en la filosofía de la historia, en la modernidad, es una secularización de la filosofía de la historia tradicional.[2]

En un artículo intitulado *La búsqueda del significado de la historia*, Löwith comienza diciendo que la pretensión de hacer historia universal es falsa; tal sería la historia natural, pues la política apenas abarca y se centra demasiado en Europa.[3] Por otra parte, la filosofía de la historia proviene del judeocristianismo, señaladamente de San Agustín. Los griegos no tuvieron esa asignatura; sus historiadores narraron los acontecimientos, según el sentido original de *historia* para ellos, de narración, y sus filósofos no reflexionaron sobre sus narraciones, ni siquiera Aristóteles, que tenía a la historia en poco.[4]

Al mundo natural, de Descartes, Vico le opuso el mundo civil, de la historia; Hegel y Marx hablaron de historia universal, su filosofía de la historia se pretendía universal, y lo mismo hizo Dilthey.[5] Pero si los cristianos, como Agustín, Vico y aun Hegel, obtenían el sentido de la historia a partir de su fe, es decir, de Dios, los posteriores, como Marx y Dilthey, pensaban que el hombre podía y debía dar el sentido a la historia a partir de sí mismo, sin ninguna Providencia. Tal es el cambio en los filósofos de la historia. Inclusive, se

2. H. Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, Gallimard, París, 1999, pp. 128-131.
3. K. Löwith, "The Quest for the Meaning of History", en *Nature, History, and Existentialism*, A. Levison (ed.), Northwestern University Press, Evanston, 1966, pp. 131-132.
4. *Ibid.*, p. 133.
5. *Ibid.*, p. 140.

desentienden del mundo natural, olvidando que el hombre le debe su ser. Y ponen el mundo humano como en cierta autonomía, cosa que se recibirá en Heidegger.

Pero si en Marx la filosofía de la historia era la disciplina científica por excelencia, ahora ha dejado de serlo, y es metafísica, o menos: es la historia del Ser, en Heidegger, la cual es más difícil de entender que la historia de la humanidad. En Hegel el progreso va hacia la libertad; en Marx, hacia el paraíso terrenal del comunismo.[6] Tal vez lo que comparten las filosofías de la historia, burguesas y socialistas, es la fe en el progreso, en un progreso nada bien definido, que suplanta la creencia religiosa en el reino de Dios. Pero es, de todas maneras, un historicismo en sus dos presentaciones.



Martin Heidegger (1889-1976), discípulo de Husserl, reivindicó la metafísica y trató de hacer una ontología fundamental en su obra *Ser y tiempo* (1927), en la que combinó la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Dilthey. Pero después dejó la ontología, alegando que se había operado un olvido del ser, en favor del ente, ignorando la distinción ontológica, precisamente entre ente y ser, y pasó a estudiar a Nietzsche y a Hölderlin, con lo cual llegó a posturas más centradas en la poesía y la mística.

En seguimiento de Nietzsche, Heidegger lleva la historia, esa "historia del Ser", hasta su desenlace trágico, el del nihilismo:

> Hegel, el contemporáneo de Napoleón, concebía su consumación de la historia europea del espíritu como el cumplimiento de un comienzo no desarrollado que tenía dos mil años de edad; Heidegger, el contemporáneo de Hitler, mira la misma historia como el desarrollo completo del nihilismo. Como

6. *Ibid.*, p. 143.

> todo criticismo radical del siglo XIX, el pensamiento de Heidegger se coloca en el extremo fuera del límite de una tradición que ha durado apenas hasta ahora y pone en cuestión todo lo que es fundamental para esta tradición —aun los principios lógicos del pensamiento mismo—. Al mismo tiempo, el pensamiento de Heidegger se mueve exclusivamente dentro de esta misma tradición. Incluso el "destino del Ser" está limitado a la temprana y tardía historia del Occidente, como si el Ser universal de todos los entes tuviera una preferencia particular por el Occidente.[7]

Es verdad que sólo podemos atrapar trozos de la historia en nuestra filosofía de la historia, y que nos quedamos demasiado cortos en la pretensión de universalidad; pero, por eso mismo, más vale encontrar sentido en esos trozos de historia, para tener un atisbo del sentido total, es decir, captar de alguna manera el todo en el fragmento, ya que no el todo en los fragmentos, es decir, en *todos* los fragmentos, lo cual sería una inducción completa y perfecta, que sólo se da en casos domesticados en los laboratorios. Pero no hay laboratorio de la historia; en todo caso, hay taller de la historia, rudimentario y reducido, que nos da algunos elementos para generalizar y aprender.

Revisión y recuperación del pasado

Manuel Cruz, que ha escrito varios trabajos sobre filosofía de la historia, se pregunta acerca de nuestra relación con el pasado. Ella es, por supuesto, relación con el presente y aun con el futuro. Pues dependiendo de cómo interpretemos el pasado, viviremos el presente y proyectaremos el futuro.[8]

7. *Ibid.*, pp. 143-144.

8. En una reunión en Xalapa, Veracruz, México, del 2 al 4 de mayo de 1996, organizada por la UNAM y la UV, pude discutir con él algunas de esas ideas.

Nos enfrentamos al pasado, en primer lugar, para repetir, es la mimesis o ejemplaridad. Tratamos de repetir lo que salió bien en la historia, lo que podemos imitar, poner como ejemplo.[9] Es cierto que el sujeto moderno desdeñó la repetición, buscó la novedad, la innovación. "El sujeto de la posmodernidad es más modesto que el sujeto moderno: no desdeña la imitación, aunque, eso sí, la piensa bajo bases por completo diferentes de las de antaño".[10] Pero es ahora, con esa voluntad posmoderna de imitación o ejemplaridad, cuando podemos, paradójicamente, pensar en una universalidad de la historia, en un sentido de la historia universal; precisamente por la ejemplaridad (o iconicidad, o analogía): "Frente a quienes rechazan, acogiéndose a argumentaciones atendibles en muchos casos, la posibilidad de presentar propuestas de alcance universal, ahora dispondríamos de la clave para acceder a un universalismo también de nuevo tipo, un *universalismo ejemplar*, distinto del más tradicional universalismo generalizante, procedimental, que se reveló incapaz de defenderse de las muy diversas críticas recibidas a lo largo del siglo xx".[11] Buscamos en la historia sujetos ejemplares, la idea de Plutarco de la ejemplaridad de los personajes ilustres.

Pero también se va al pasado, en segundo lugar, para fundarlo, para fundamentarlo. Es la fundación del pasado. Inclusive, en esta línea, decimos que algo es nuevo no tanto porque no tiene nada que ver con lo anterior, sino porque nos hace pensar lo anterior de manera diferente. Es la memoria del pasado; pero no tanto como la de los que se detienen en la memoria de los vencidos, de los pisoteados, etc., sino como la pide P. Ricoeur, una memoria viva, para construir lo nuevo: "No entiende más ni mejor aquel que se dedica a lamerse las heridas de las derrotas que los suyos padecieron en el pasado: semejante narcisismo moral (como si la sola condición de víctima garantizara, con efectos retroactivos, haber adoptado la posición justa) no deja de ser un vano empeño de car-

9. M. Cruz, "A por el pasado", en R. R. Aramayo y T. Ausín (eds.), *Valores e historia en la Europa del siglo xxi*, Plaza y Valdés, Madrid/México, 2006, p. 190.

10. *Ibid.*, p. 191.

11. *Ibid.*, p. 192.

garse de razón histórica".[12] Es verdad, hay que asumir los traumas del pasado, causados por experiencias brutales. Pero, sobre todo, hay que tener la actitud de aprovechar las experiencias pasadas para mejorar. No una imitación paralizante, mecánica, sino una imitación viva, activa y creativa. "El buen ejemplo nos impulsa a la emulación, a esa 'envidia positiva' a la que se refiriera Aristóteles".[13] Ahora se aplaude todo lo nuevo, lo joven, lo original; pero tales cosas son prácticamente vacías, pues todas ellas están por hacerse, existen incoativamente, les falta mucho. Más bien debería aplaudirse a lo nuevo que nos hace repensar el pasado, evitando las viejas certezas, aprobatorias o descalificatorias. Termina diciendo Cruz que "no recordamos porque en algún momento actuamos, sino que *actuamos para poder recordar*. Hasta el extremo de que bien pudiéramos decir, violentando apenas mínimamente los términos, que vivir el presente con intensidad no es en el fondo otra cosa que atesorar recuerdos futuros".[14]

Pasado, presente y futuro

¿Qué le dice el pasado al presente y al futuro? Creo que esto está en la línea de lo que Paul Ricoeur, en *La memoria, la historia, el olvido*, llama "el trabajo de la memoria".[15] Así como Freud hablaba del trabajo del sueño (*die Traumarbeitung*), Ricoeur habla del trabajo de la memoria, no menos necesitado de la imaginación o fantasía, para comprender lo que hemos de recuperar, es decir, no se trata sólo de rememorar, ni tampoco de imitar, sino de aplicar al presente y al futuro. En otras palabras, la consideración de hechos y personajes ejemplares en la historia no lleva tanto a una imitación cuanto a una invitación, es decir, no impele a una imitación servil, sino a una adaptación creativa. Es donde se sitúa la analo-

12. *Ibid.*, p. 195.
13. *Ibid.*, p. 198.
14. *Ibid.*, pp. 199-200.
15. P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, FCE, México, 2004, p. 106.

gía, ya que una imitación servil está en la línea de la univocidad, y una adaptación no puede caer en la equivocidad. Se trata de una imitación creadora, activa, la cual tiene que colocarse en la línea de la analogicidad. Requiere de una hermenéutica analógica.

Paul Ricoeur (1913-2005), formado en la filosofía reflexiva de Nabert, utilizó la fenomenología y la hermenéutica, para estudiar los símbolos y los mitos, el psicoanálisis, la metáfora y la historia. En el caso de la historia, es célebre por haber reivindicado la filosofía de la historia, buscando un sentido del proceso histórico. Por eso habla de la historia como relato, y las condiciones de su sentido y referencia. También de la memoria y el olvido, que son los que forma la historia para mover nuestra vida humana.

En efecto, la pretendida recuperación fiel del pasado es hasta sospechosa, causa desconfianza, por lo imposible de la tarea y por lo inútil de su finalidad. Esa sería una hermenéutica unívoca, interpretando el pasado como si se pudiera traer completamente al presente. Y es algo que se hace mucho hoy en día, el querer reconstruir fielmente, del todo igual, los acontecimientos. Se ve en las historias al uso, en los museos y hasta en las conmemoraciones. Por supuesto que tampoco vale de nada la mirada despreocupada hacia el pasado, por poco comprometida con el presente, que necesita de lecciones pretéritas; es lo que sería una hermenéutica equivocista, que no se preocupa en realidad del pasado, y lo interpreta como si fuera parte del presente, sin respetar su particularidad, es menosprecio de lo otro, de lo diferente. En cambio, una hermenéutica analógica tratará de respetar lo más que se pueda la singularidad y la diferencia de lo pasado, pero tomándolo sobre todo para comprender el presente y guiar el futuro.

Tenemos la poderosa clave orientadora de la analogía, que es guía para no perderse. No extraviarse en la necedad de repetir el pasado (unívocamente), por venturoso que haya sido, ni en la necedad de no tomar en cuenta el pasado, con un relativismo (equivocista) que pretende que nada pretérito se parece a lo actual, ni

se corresponde con él, ni puede ayudarnos a comprenderlo o enjuiciarlo. Ni todo es tan igual ni todo es tan diferente; hemo de encontrar las semejanzas, sobre todo las semejanzas aplicable a nuestro tiempo. Tal parece ser la enseñanza de la analogía a l filosofía de la historia.

Los trabajos del filósofo de la historia como hermeneuta

Fundamentalmente, la filosofía de la historia es cuestión de interpretación, de hermenéutica. Lo es en su parte epistemológica y metodológica, para ver los alcances y límites del conocimiento histórico, de la fiabilidad que puede tener, así como los métodos o instrumentos conceptuales que le pueden servir para alcanzar lo más que se pueda de conocimiento. Lo es también en su parte ontológica, acerca del ser histórico, del tipo de ser que le compete, en su existencia y devenir. Lo es igualmente en su aspecto antropológico, dependiente del anterior, pues nos enseña lo que es el hombre, a través de lo que ha sido en su proceso histórico hasta ahora, nos hace entrever su naturaleza. Y lo es asimismo en su aspecto ético (que abarca también el político o social), y que es al que atenderemos ahora.

El aspecto ético-social es muy importante en la filosofía de la historia. Lo ha recalcado mucho Paul Ricoeur, para el que la historia enseña a evitar errores, a no repetir las cosas malas o que hacen infeliz al hombre.[16] La perspectiva del bien y del mal morales, entendida al menos como aquello que ha producido felicidad o infelicidad al ser humano, es algo irrecusable. Es de alguna manera instintivo o natural buscar esa evaluación en los hechos históricos, sobre todo —como es claro— en aquellos producidos por el hombre. Los que dependen de la naturaleza son los que Leibniz colocaba del lado del mal físico, que reducía al metafísico, de la contingencia, finitud e imperfección de todo lo creado, lo cual daba un consuelo muy magro. Aquí nos colocamos en lo que él llamaba el mal moral,

16. P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 296 ss.

el del pecado (que implica conocimiento y voluntad), el pecado en la historia. Tal vez no se trata en todos los casos de lo que podamos llamar, con toda propiedad, pecado, porque no siempre ha habido conocimiento o voluntad, y entonces no se hablará de faltas, sino de errores. Pero, en todo caso, podemos aprender de esos errores, para no repetirlos, y podemos aprender, sobre todo, de las faltas (monstruosidades hechas con todo conocimiento de causa y con toda voluntad o intención), para evitarlas en lo sucesivo. No sé si podamos decir que Hitler sabía o no sabía lo que estaba haciendo, y si lo que hizo fue error o falta grave; pero lo que sí sé es que su ejemplo nos tiene que ayudar a excluir las posibilidades de que eso se repita, o vuelva a suceder.

Ricoeur asocia la memoria a la fantasía, pues ambas tratan de la realidad en ausencia, la componen y recomponen, y dice que ambas, memoria y fantasía, tienen que ver con la imagen, el *eikon*, el ícono.[17] Y el ícono es análogo, es lo análogo, la analogía como causa ejemplar, como universal *in causando* e *in repraesentando*, como ejemplo o paradigma. Y eso es lo que encontramos en la historia. Hay personajes icónicos, paradigmáticos o ejemplares, en lo bueno y en lo malo, a los que hay que imitar o evitar. También hay acciones icónicas, paradigmáticas o ejemplares, tanto buenas como malas, y hay que propiciar las unas y evitar las otras. Tal es el aspecto moral (ético-social) de la filosofía de la historia. Sobre ello recibimos su enseñanza.

También es Ricoeur el que habla de una memoria que reconstruye el pasado para encauzar el presente y el futuro.[18] Es la memoria trabajadora, operaria, obrera de la proyección, del proyecto. Ésa es, yo diría, una memoria que puede ayudar a la filosofía de la historia, en su vertiente ética; es atenta a las ejemplaridades, a los paradigmas, respecto de los cuales se pueden tener, como decía Wittgenstein, *parecidos de familia*, analogía, una imitación muy variable y según grados, grados que se van perdiendo; pero una

17. *Ibid.*, pp. 23-33 y 301.
18. *Ibid.*, pp. 341-342.

imitación que, a la larga y a la postre, conduce por un caminc
el que podemos construir la felicidad del hombre. Es el aspe
en el que, también, la historia nos enseña acerca de la condic
humana o la naturaleza humana, a través de figuras e íconos, d
donos imágenes o modelos de hombre, sobre todo de los que r
se acercan a la felicidad y a la virtud. Son íconos o símbolos; na
más, pero, también, nada menos.

Mapa cronológico de la filosofía de la historia

Polibio (200-118 a.C.)
San Agustín (354-430)
Otón de Freising (+1158)
Joaquín de Fiore (1130/5-1202)
Giambattista Vico (1668-1744)
Voltaire (1694-1778)
Herder (1744-1803)
Jorge G. F. Hegel (1770-1831)
Augusto Comte (1798-1857)
Carlos Marx (1818-1883)
Guillermo Dilthey (1833-1911)
Benedetto Croce (66-52)
Robin G. Collingwood (1889-1943)
Karl Jaspers (1883-1969)
Karl Löwith (1897-1973)
Paul Ricoeur (1913-2005)

Para la filosofía de la historia, la hermenéutica encuentra, en el relato del curso histórico, aquello que le sirve para aprender la ética. Sabe sacar moralejas, como si se tratara de una fábula; es atento a ellas, le interesan y le gustan, a veces le va la vida en ello; a veces las elude y se las salta, no quiere verlas. Pero sabe lo que decía el poeta latino: "*De te fabula narratur*", cuando le decía al lector: "De ti se narra la fábula", es decir, "a ti se te aplica", pidiéndole que no fingiera otra cosa, que no afectara o pretendiera que no se le aplicaba a él. Es el "*lector in fabula*" del que habla Umberto Eco, es el autor, personaje y lector; es, como dice Jauss, aludiendo al relato de ficción, el héroe de la novela, con el que se identifica el lector, es decir, es autor, texto y lector que pone
en contexto. Aquí es el héroe de la historia el que es paradigma c
ejemplar, con el que se identifica el lector (nosotros) y trata de plasmarlo en su vida propia. Hay como una *phrónesis* de la historia, una "*historiaeprudentia*", así como hay una jurisprudencia, por la que el hombre individual reconoce lo que debe hacer o evitar en lo que hicieron otros en el pasado. Y así también aprende a conocer lo que

es el ser humano o la condición humana (como prefería llamarla Pascal), de modo que con los mismos iconos, con los paradigmas o modelos, aprende a juntar una imagen de sí, del hombre, como un todo completo vislumbrado a partir de unos cuantos fragmentos.

La cuestión del progreso

Una de las cosas por las que se ha caracterizado la filosofía de la historia moderna es su creencia en el progreso. ¿Podemos seguir hablando de fe en el progreso?, ¿de qué tipo de progreso se trata? También aquí nos puede ayudar Löwith, quien dedica un artículo a este tema. Juega con las palabras, y, así como el progreso se introdujo para quitar la idea de destino o fatalidad, intitula su artículo "La fatalidad del progreso". Ironías aparte, Löwith nos dice que la idea de progreso no se da en la antigüedad pagana, aunque se asoma de algún modo en Lucrecio, y su poema *De rerum natura*.[19] Más bien es de procedencia judeo-cristiana. Típicamente cristiana, se da en Roger Bacon, franciscano del siglo XIII, que cultiva las ciencias y desea ponerlas al servicio del hombre.[20] Su casi homónimo Francis Bacon recoge esa idea, la cual pasa a Descartes, Galileo y Newton.[21] Eso sigue en Turgot, Condorcet, Comte, Marx y otros. También ha habido críticos del progreso, como Rousseau, Sorel y otros. Pero se ha centrado el progreso en las ciencias, lo cual es muy reduccionista, pues son sólo un aspecto del ser humano, por importante que sea. Es verdad que las ciencias y, por lo mismo, su progreso repercuten en todos los ámbitos de la vida humana, pero hay que señalar otros progresos posibles.

Uno de ellos es el progreso moral. Kant fue el primero en reconocer esa falta de progreso moral que debería acompañar al de las ciencias.[22] Goethe fue otro, quien lo señala en una carta a Zelter.

19. K. Löwith, "The Fate of Progress", en *op. cit.*, p. 148.
20. *Ibid.*, p. 154.
21. *Ibid.*, p. 155.
22. *Ibid.*, p. 156.

La idea, en definitiva, es ésta: al progreso científico y tecnológico no ha correspondido un progreso moral o ético. Es algo que todavía hasta la fecha se viene señalando, sobre todo después de las dos guerras mundiales, y, principalmente, al ver que ha habido un avance científico y técnico muy grande, pero no ha favorecido a todos; hay países enteros que no tienen acceso a ese crecimiento o progreso, lo cual hace pensar que n
habido un crecimiento proporcional en humanismo, ética o cc
quiera llamársele. Eso es lo que aquí nos interesa.

> **La idea de progreso imt ca que el hombre en la histo siempre va mejorando. Seg algunos, en lo material; seg otros, en lo espiritual.**
>
> **La defienden: Kant, Heg Comte, Marx y Jaspers.**
>
> **La critican: Vico, Herd Nietzsche y Heidegger.**

Uno de los que recordamos que habla de progreso moral o é
ha sido el filósofo neotomista Jacques Maritain. En varias pa
entre ellas, en su reflexión sobre los derechos humanos, ve a
tos como un progreso en la evolución moral de la humanidad.[2]
llegar a ellos es un progreso, y el aclararlos y aumentarlos, esto
el estudiarlos tanto en su comprensión como en su extensión
progreso humano.

En este sentido podemos hablar de un progreso ético en la h
toria de la humanidad. Y, si no se ha dado de manera satisfacto
hay que orientarlo, guiarlo, conducirlo. Aun sea teóricamer
Aquí es donde todavía cabe hablar de utopía, pues esta idea de
progreso moral o ético, que es el que debe propulsar el político
económico, etc., es un ideal más bien utópico. Pero la idea de p
greso siempre implicó una utopía como meta, y no estamos exe
tos de ella ahora. Por más que sintamos que la globalización n
ha llevado a un desarrollo material muy grande, falta ese aspe
de evolución moral, pues no se favorece a todos, no es satisfact
riamente incluyente, hay muchos excluidos. Por lo menos en e

23. J. Maritain, *Los derechos del hombre*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972, pp. 37-53.

sentido podemos hablar de utopía y de un motivo para impulsar l historia, para poner en ello nuestro granito de arena.

Tenemos necesidad de utopías, para sostener nuestra march en la historia pero, sobre todo, para darle un sentido, para tene una orientación, algo hacia dónde ir. Javier Muguerza, tratand de sostener el pensamiento utópico, dice que necesitamos tene utopías, pero utopías no escatológicas, horizontales, es decir, d duración o alcance impredecible, sino utopías verticales, señala bles, alcanzables, que puedan incidir en cierto punto del tiemp futuro y que, precisamente, tengan futuro. Señala tres de ellas, saber: *a)* Una de ellas es la paz, en el sentido de Kant, de la pa perpetua, pero con un leve matiz, es decir, una paz que se va con siguiendo perpetuamente, que se hace posible. *b)* De manera pa recida, la justicia, pues está lejos de haberse alcanzado, y tambiéi es algo que se ha de proyectar como posible, como en devenii *in fieri*. *c)* Y la democracia, ya que está igualmente lejos de dars satisfactoriamente. Es algo que vamos consiguiendo poco a poco trabajosamente haciéndola posible.[24]

Sobre todo, las utopías nos dan sentido. Es cierto que nos se ñalan también una referencia, nos dan referentes, que nos hacen seguir adelante, conseguir cosas buenas para nosotros, para todo los hombres. Pero, lo más importante, además ello, nos señalan un sentido, nos hacen seguir, nos dan una dirección. Y tal vez l utopía del sentido, más que la de la referencia o los referentes, e la más importante y la que más necesitamos para seguir viviendo para continuar en la historia.

Conclusión

Hemos visto, así, que tiene validez la filosofía de la historia: exami nar el pasado para entender su sentido desde el presente; sobre todo

24. J. Muguerza, "En torno a la vigencia del pensamiento utópico", en R. R. Aramayo y T. Ausín (eds.), *op. cit.*, pp. 349-351.

para aclarar con el pasado el sentido del presente mismo, aunque parezca una circularidad viciosa o una antinomia de la razón histórica, pero es algo muy conocido en la hermenéutica: la circularidad virtuosa de partir de uno mismo y de nuestro momento, pues no tenemos otro punto de partida para la interpretación; no hay interpretación desprejuiciada ni libre del contexto histórico propio.

Y también hemos podido ver, o por lo menos avizorar o conjeturar, que es válido buscar, desde el pasado y el presente, el sentido del futuro, el sentido que va teniendo y el que le podemos (o debemos) dar, es decir, cuando va teniendo un sentido o curso que no nos gusta, o que objetivamente daña al ser humano, debemos darle, en la medida en que podamos hacerlo, un sesgo distinto, un sesgo bueno, una dirección conveniente. Y eso no es sólo asunto de filosofía de la historia, sino de la ética o filosofía moral, que nos obliga a actuar al cobrar conciencia de un peligro que nos amenaza. Y eso no es moralina ni mojigatez fanática, sino verdadera obligación ética, verdadero compromiso moral con nuestro tiempo y nuestra sociedad, esto es, con la sociedad de nuestro tiempo, que es con la que estamos concernidos en muchos aspectos, sobre todo en el ético-moral.

FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

Introducción

En este capítulo abordaremos la filosofía de la educación. Pero la filosofía de la educación que nos proponemos plantear aquí es eminentemente hermenéutica: es una hermenéutica analógica aplicada a la educación. Ya se ha elaborado en alguna medida la teoría, y se ha intentado, también en alguna medida, su aplicación a la educación.[1] Pero faltan varios aspectos por estudiar. Trataremos de revisar, pues, las conexiones entre la hermenéutica, la analogía y la educación, y entresacaremos algunos de los problemas que se presentan y esperan respuesta. De lo que se trata aquí, entonces, es de elaborar una filosofía de la educación vertebrada desde la hermenéutica, lo cual le da un sello particular; pero, además, construida desde una hermenéutica analógica, lo cual le añade mayor particularidad.

Primero hablaremos de la filosofía de la educación como tal, esto es, como disciplina filosófica, tratando de especificarla al menos un poco. Luego hablaremos de la hermenéutica en general, y de algunas aplicaciones que ha encontrado en la pedagogía. En seguida trataremos mínimamente de la analogía y su acompañante: la iconicidad. Y después intentaremos hacer ver lo pertinente que puede ser una hermenéutica analógica, incluso una hermenéutica

1. S. Arriarán y M. Beuchot, *Virtudes, valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal*, Universidad Pedagógica Nacional, México, 1999, pp. 74 ss.

analógico-icónica para la actualidad y, finalmente, qué nos puede ofrecer al ser aplicada a la educación y a la pedagogía.

Uno de los problemas mencionados será el de la aplicabilidad de la iconicidad a la educación. La iconicidad es analógica, como lo hace ver la semiótica de Charles Sanders Peirce; por lo mismo, es un aspecto muy importante de la analogía. Pues bien, la iconicidad tiene la capacidad de presentar la información de manera profunda, no solamente figurativa o pictórica, sino también de manera verbal, pues el lenguaje tiene su propia iconicidad. Esta iconicidad se ve en la poesía, en la narrativa y en el teatro, aquí sólo tomaremos en cuenta la que se da en la narrativa, pues ella ayudaría mucho en el aula, si se aplicara. Trataremos de ver algunos de sus aspectos.

Filosofía y educación

La filosofía de la educación no puede confundirse con la pedagogía ni alguna de sus ramas más científicas o técnicas (que van de la mano de la psicología y de la sociología). Tiene a su cargo la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la educación, a partir de sus meditaciones sobre el ser humano (antropología filosófica y filosofía de la cultura). Aplica a la educación elementos que provienen de las ramas de la filosofía misma, como la epistemología o teoría del conocimiento, e incluso la ética.

Un aspecto importante es el que nos da la epistemología, la cual, si bien utiliza resultados de la actual psicología de la inteligencia (o psicología cognitiva), elabora propuestas de nivel más abstracto. Una de ellas es la revitalización de las virtudes en el campo de la enseñanza. La epistemología actual se está estructurando del lado de las virtudes epistémicas, por obra de autores como Ernesto Sosa y otros.[2] Y eso ha repercutido en la filosofía de la educación,

2. M. Beuchot, "La formación de virtudes como paradigma analógico de educación", en *La vasija*, núm. 2, 1998, pp. 15 ss.

llevando a los pedagogos a reflexionar sobre la vigencia que puede tener la orientación de la educación como formación en virtudes, tanto en la línea cognoscitiva (ciencias) como en la línea práctica (educación en valores, que ahora sería en virtudes). Ya que en hermenéutica se evita hablar de metodología (por oponerse al endiosamiento que de la metodología se hizo en el positivismo lógico), no hablaremos de la hermenéutica como método para la filosofía de la educación, pero sí podemos hablar de la hermenéutica como un instrumento conceptual para la filosofía de la educación, que le preste consideraciones provenientes de la lógica y la epistemología, con el fin de que la filosofía pueda brindar a la pedagogía una reflexión sobre el modo de construir conocimiento.

Para la educación en valores, que se ha mencionado, se usan la ética y la axiología o teoría de los valores (esta última vista muchas veces como parte de la ética, o por lo menos como aledaña a ella). Y precisamente se ve en la actualidad que la mejor manera de educar en valores es educar en virtudes o, por lo menos, juntar ambas cosas para dar el conocimiento de los valores que se pretenden y el de las virtudes que les sirven de cauce para su realización.[3] Así se puede ver que están unidos los valores, (que son ideales y abstractos) y las virtudes (que son concretas y prácticas), y que son las que realizan los valores.

Pues bien, una de las ramas de la filosofía, del lado de la filosofía del lenguaje y de la epistemología, es la hermenéutica, que es un intento de juntar comprensión y explicación en la enseñanza. Es un intento de centrar la enseñanza a partir del interpretar. Si se comprende al alumno (y esto se da interpretándolo), se podrán satisfacer mejor sus necesidades y sus deseos (legítimos) en la enseñanza. Por eso es importante introducir la hermenéutica en la filosofía de la educación, para que nos aclare filosóficamente lo que la educación es y por dónde tiene que ir.

3. D. Carr, *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*, Routledge, Londres/Nueva York, 1991, pp. 8-9.

Ya la hermenéutica ha sido utilizada con buenos frutos er pedagogía,[4] tanto la hermenéutica gadameriana, como la hab masiana, y un poco menos la ricoeuriana. Pues bien, creo ç también una hermenéutica analógica puede dar resultados pos: vos en la edificación de una filosofía de la educación (y, a la post de la misma pedagogía a la que subyace). Eso se verá después hablar de la relación de la hermenéutica con la pedagogía.

Hermenéutica y filosofía de la educación

La aplicación de la hermenéutica a la filosofía de la educación : justifica por la utilidad que puede aportarle para temas que sc poco o nada abordados por otros enfoques teóricos o filosófico En efecto, hay muchos temas importantes en la hermenéutica qu tienen relación con la enseñanza. Uno muy interesante, y que d alguna manera abordaremos aquí, es ese arduo problema, dejad por Heidegger y recogido por Gadamer, del círculo hermenéuticc cómo se da la relación entre lo individual y lo general, pudiend ser lo individual la comprensión de un texto específico en el sen de una tradición (a la que pertenece), que es lo general en est caso.[5] Cuando estamos en la enseñanza-aprendizaje, se trata de aplicar contextuadamente los conocimientos generales o universales que se transmiten a los alumnos en una situación concreta y particular. La circularidad consiste en que se presupone de alguna manera lo que se va a interpretar, ya está allí implícito. Pero esto no constituye objeción, como lo hace ver Gadamer, porque siempre hay un cambio, por ligero que sea, en lo que se interpreta.[6] En el caso del diálogo educativo, siempre hay (o puede haber) una cierta innovación, un cierto cambio o modificación, que evita la circularidad de lo mismo repitiéndose como lo mismo. Además, aquí surge algo que puede ser interesante para la discusión de

4. M. García Amilburu, *La educación, actividad interpretativa. Hermenéutica y filosofía de la educación*, Dykinson, Madrid, 2002, pp. 31 ss.
5. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 331 ss.
6. *Ibid.*, pp. 363 ss.

este punto en la hermenéutica, a saber: distinguir entre *entender* y *comprender*, con lo cual se marcan varios grados de avance en la interpretación. No basta sólo con entender, muchas veces entendemos algo y no comprendemos su cabal significado ni su porqué. En esos casos es cuando interviene la hermenéutica, para buscar la comprensión además del entendimiento; para avanzar o profundizar en la misma comprensión, y sobre todo, se necesita más cuando hay muchos sentidos en lo que se está tratando de comprender. Esto se examina a propósito del círculo hermenéutico, en la relación de lo universal y lo particular. De manera especial en el multiculturalismo.

Pero, además, otra noción muy recurrente en la hermenéutica, a veces a pesar suyo, es la noción de verdad, junto con la de objetividad. Incluso parecería que la hermenéutica está condenada a negar toda objetividad y a buscar solamente una verdad del todo subjetiva. Pero no. Varios autores, como Maurizio Ferraris y yo, procuramos mantenernos en cierta *objetividad* y *realismo*. Pero no en un objetivismo o realismo ingenuos y cerrados, sino en un objetivismo y realismo abiertos, que sean coherentes con esa diversidad de grados de adecuación o aproximación al texto que se ha marcado anteriormente.[7] Hay aquí un realismo analógico. Es realismo por lo que hemos dicho, que acepta algo en los textos no construido por el lector, y algo en la realidad no construido por el hombre ni fabricado por sus

> El círculo hermenéutico fue señalado por Heidegger y consiste en que vamos a interpretar determinados por nuestros pre-conocimientos, nuestros pre-juicios, nuestra cultura o nuestra tradición. Pero esto no quiere decir que estemos completamente interpretando lo que ya estábamos destinados a interpretar; pues, como dice Gadamer, el círculo se rompe cuando añadimos algún énfasis, algún aspecto distinto a lo que teníamos en un principio.

7. M. Ferraris, *La hermenéutica*, Taurus, México, 2001, pp. 53 ss. Puede verse la crítica que le hace G. Vattimo en "La tentación del realismo", en L. Álvarez (comp.), *Hermenéutica y acción*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, p. 11.

intereses cognoscitivos o prácticos; y es analógico porque plant una jerarquía de proporción respecto de la significación y de realidad, esto es, un proporcionarse a la realidad según niveles adecuación. Por ello se acude a la noción de adecuación gradual, a una gradación en la medida de la aceptabilidad racional, a pes de que se plantearan para ella condiciones ideales. Es, como pa Kant y para Peirce, un ideal regulativo que orienta la investigació y el diálogo o la discusión entre todos. Sin una aceptable noció de realidad y de verdad, lo que se enseñe al alumno, de cualquie nivel que sea, será algo vacío y desprovisto completamente de sig nificado humano para su propia vida.[8]

Hay, igualmente, otra noción muy tratada en la hermenéutica, y que tiene que ver mucho con la enseñanza-aprendizaje: la tradición; ésta es sumamente importante, por ejemplo, para Gadamer.[9] Este autor entiende esta palabra en el doble sentido de transmisión y de contexto cultural al que se pertenece; lo que se transmite es el contenido de dicho contexto cultural, y el individuo tiene que asimilar esa cultura en la que vive, dialogar con su tradición, para poder vivir en ella, incluso para ser creativo. Y en ambos sentidos ésta pertenece a la educación, pues educar es educarse, como dice el propio Gadamer;[10] y, además, la educación es la transmisión de la tradición por parte de los maestros y su asimilación por parte de los alumnos, y eso los capacita para moverse en ese ámbito vital

Según Gadamer, todos estamos inmersos en una tradición. Ya el lenguaje lleva una carga cultural que nos precede. Pero eso no invalida nuestra interpretación, pues nos mueve a tratar de trascender nuestra propia tradición. Tenemos el reto de superarla o hacerla avanzar, mas para ello tenemos que apropiárnosla, lo cual se realiza dialogando con sus clásicos.

8. R. Alcalá Campos, *Estructura y realidad*, UNAM-ENEP Acatlán, México, 1995, pp. 48 ss.; el mismo, *Hermenéutica analógica y significado. Discusiones con Mauricio Beuchot*, UNAM, México, 2004, pp. 87-95.

9. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 344 ss.

10. H.-G. Gadamer, *La educación es educarse*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 32 ss.

que es la tradición misma, e incluso los capacita para innovar y crear. Es tanta la importancia de este tema, que hay que tratar de que la discusión sobre él se lleve a cabo seriamente, estudiando esa compleja noción no sólo desde la filosofía, sino también desde la antropología, la sociología y otras ciencias de la cultura, para tener una idea lo más completa posible de la misma, esto es, para que sea bien aprovechada en la educación. Hay que hacer un llamado a la seriedad, por el recurso a la ciencia desde el seno de la filosofía, lo cual la beneficiará enormemente. Y es que también viene a ser necesario conectar los temas de la hermenéutica con muchos de la filosofía de la ciencia, o epistemología, para que puedan resultar fructíferos en su aplicación a la educación.

Analogía e iconicidad. La iconicidad en la educación

La iconicidad, que es analógica (o una de las formas de la analogía), puede tener un lugar destacado en la educación. Los íconos son, en el esquema de los signos de Peirce, lo que el símbolo en el de Cassirer, Eliade y Ricoeur,[11] es decir, el icono o símbolo es un signo muy rico, con una sobrecarga de significado. Por ello tiene un gran poder para llegar a lo más íntimo y recóndito de la psique humana. En esa línea pensó sus arquetipos Jung, por ejemplo, como íconos o tipos que reflejan lo más profundo del hombre y calan hasta lo más hondo de la psique.

En esa misma línea de la iconicidad, el propio Jung habló de tipos psicológicos (como el introvertido y el extrovertido), y también Max Weber habló de tipos sociológicos (como la conducta racional conforme con fines, la conducta racional conforme con valores, la conducta afectiva y la conducta tradicionalista). Si se sabe utilizarlos en la educación, se obtendrán buenos resultados. Jung lo veía en cuanto al teatro, también puede verse en la narrativa. Todo ello puede ser muy promisorio para la educación.

11. M. Beuchot, "Interpretación, analogía e iconicidad", en M. Beuchot (coord.), *La voz del texto, polisemia e interpretación. Primera Jornada de Hermenéutica*, UNAM, México, 1998, pp. 25-38.

La iconicidad es vista por Wittgenstein en los paradigmas y los parecidos de familia en relación con ellos; es decir, hay, respecto de ellos, un acercamiento y un alejamiento hasta que ya no hay parecido alguno.[12] Y el paradigma no se puede decir, sólo se puede mostrar. Pues bien, esto puede integrarse a la educación en virtudes, que ha tenido un gran auge en la literatura anglosajona de filosofía de la educación, como lo vemos en David Carr, ya citado. Para formar en virtudes, que es lo mismo que formar en valores, se necesita tener al maestro como paradigma, y tratar de mantener con él cierto parecido de familia. Es la noción de paradigma que tomará, para la historia de la ciencia y la filosofía de la ciencia, Thomas S. Kuhn del propio Wittgenstein.[13] Como se sabe, la nueva filosofía de la ciencia no procede analizando las teorías científicas como conjuntos de enunciados, sino como conjuntos de prácticas, precisamente las de ciertos investigadores en torno de un científico connotado, al que toman como paradigma, y con el cual tratan de mantener algún parecido de familia.

De esta manera, el maestro ha recobrado el papel de paradigma que tenía en la tradición. Es un modelo o ícono para sus alumnos. Esto porque siempre en el trato humano se da una cierta transferencia (como es llamada en el psicoanálisis), esto es, un intercambio de emociones, sobre todo de adjudicación de autoridad al maestro. Y por eso él puede influir sobre los alumnos, quienes, hasta de manera inconsciente, introyectarán actitudes que le pertenecen y reciben de él, sobre todo en la enseñanza de disciplinas como las humanidades, y de manera especial en la enseñanza de la filosofía, en la que maestros como Sócrates, Platón y Aristóteles fungieron como paradigmas para sus alumnos. En toda escuela filosófica funciona este carácter paradigmático, modélico o icónico del maestro. Y esto es necesario recuperarlo para nuestros profesores, para nuestra educación, ya que poco a poco se va ha-

12. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Crítica/UNAM, Barcelona/México, 1988, §§ 50 ss.

13. T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1986, p. 34.

ciendo tan masiva, que parece muy difícil, si no imposible, ejercer esa ejemplaridad, tener esa relación humana con los alumnos.

Además, para la formación en virtudes, tanto teóricas como prácticas, se acude a la adopción y asimilación de un paradigma. Y aquí opera la distinción que Wittgenstein hace entre el decir y el mostrar.[14] Según él, el maestro tiene que mostrarle al aprendiz lo que éste tiene que aprender; no podrá decírselo adecuadamente. Pero la analogía, la iconicidad, es un intento de decir el mostrar, de decir lo que supuestamente sólo se puede mostrar, consciente de que mucho será con balbuceos, de manera aproximativa, metafórica. El decir pretende ser unívoco, pero el mostrar tiende a ser equívoco, por eso se tiene que juntar, proporcionalmente y por medio de la analogía, el decir y el mostrar, para decir un poco lo que sólo se podría mostrar, ya que, si solamente se mostrara, podría perdernos.[15]

Tareas por hacer

La aplicación de la hermenéutica analógica a la educación está en proceso. Ya algo se ha avanzado, y se están haciendo aportaciones interesantes; sin embargo, quedan varias tareas pendientes, algunas de las cuales quisiera esbozar aquí, así sea tan sólo para tener un elenco programático.

Una primera tarea será plantear de manera lo más elaborada que se pueda una síntesis de lo que es esa hermenéutica analógica que se desea aplicar a la educación, sobre todo en América Latina, y de manera especial a esa situación multicultural que ella presenta, para llegar lo más que sea posible a un pluralismo cultural abierto, a saber, un pluralismo analógico.[16] Esto se conecta con el multiculturalismo, ya que muchas veces la educación,

14. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1973, § 4.1212.

15. M. Beuchot y L. E. Primero Rivas, *Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano*, Primero Editores, México, 2006, pp. 48 ss.

16. S. Arriarán y M. Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, Ítaca, México, 1999, pp. 26 ss.

en nuestros países, es de índole multicultural, por ejemplo en el campo. Allí conviven la cultura "occidental", citadina, y la cultura indígena, que se da en el campo, poblado por diversas etnias. Y aquí es donde se necesita probar la hermenéutica, para que enseñe a conducir la educación de modo que no lesione las culturas indígenas, pero las haga acceder a las ventajas de la globalización. En efecto, hay que dotar a todos con instrumentos para afrontar de manera competitiva las exigencias de esta globalización cada vez más fuerte (y, sin embargo, ayudar al individuo a preservar lo más que se pueda su diversidad cultural).

Una segunda tarea será poner a prueba, por la comparación y la crítica, los tres modelos de pluralismo cultural (liberal, comunitario y analógico). De esta manera se sopesa lo que se puede rescatar de cada una de esas posturas, sobre todo en vistas a ser aplicado a la educación. Así se aprovecha el pluralismo analógico, para aplicarlo a las nociones de racionalidad y de cultura. Con ello vamos elaborando un modelo propio, que resulta ya una aportación junto con las demás propuestas. Es un modelo alternativo que se beneficia de elementos bien cribados de los otros y que además contiene construcciones propias. Es el modelo hermenéutico analógico que puede redituar muchos beneficios al ser aplicado a la docencia. Es, por lo demás, una propuesta latinoamericana, basada en algo tan propio de nuestros países y tan definitivo para su identidad como lo fue el mestizaje en el barroco; el cual, aun cuando se gesta en Europa, se cumple de manera más plena, propia y decisiva en América, principalmente en México, Perú y Brasil. Es lo que ha tratado de hacer Samuel Arriarán con su hermenéutica analógico-barroca aplicada a la educación.[17]

Una tercera tarea será aplicar este instrumental hermenéutico a la pedagogía en forma de educación para la cotidianeidad. Hay que buscar que la educación no se reduzca a las escuelas, sino que abarque los hogares, toda formación. Es lo que ha tratado de hacer

17. S. Arriarán y E. Hernández (coords.), *Hermenéutica analógico-barroca y educación*, Universidad Pedagógica Nacional, México, 2001, pp. 82 ss.

Luis Eduardo Primero con su idea de una pedagogía analógica de lo cotidiano.[18] Y es también lo que se ha de plasmar como hermenéutica analógica de la educación multicultural o intercultural, algo que están estudiando Guadalupe Díaz Tepepa, Arturo y Virginia Álvarez, así como Jehú Reyes Flores en la Universidad Pedagógica Nacional de la ciudad de México. Ellos han analizado las condiciones de la enseñanza en el campo de nuestra patria y han estudiado las relaciones que se dan entre la cultura "occidental" y la indígena, para tratar de mejorarlas con la hermenéutica analógica.[19]

También se dará como filosofía de la educación. En este momento se conjuntan la antropología, la filosofía de la cultura, la ética y la política, de modo que resulte un estudio sobre el pluralismo cultural que sea útil y bien dispuesto para orientar no sólo la discusión sino incluso la aplicación de las nociones filosóficas al campo concreto del multiculturalismo,[20] principalmente para la pedagogía. Todos somos conscientes de lo necesario y urgente que es esto en muchos ámbitos, pero de manera especial en nuestros países, donde vemos que hay culturas que padecen menoscabo e injusticia. Las reflexiones de esta investigación son, por ello, algo que viene muy a cuento para iluminar esta situación desde la filosofía, la cual, de esta manera, muestra que puede ser aplicada a los problemas concretos y acuciantes, y que no siempre se queda enredada en las abstracciones vacías.

Principalmente, la hermenéutica analógica es importante, como he venido diciendo, para abrir camino en el terreno de la filosofía de la educación. Una teoría de la educación siempre supone una filosofía, una cosmovisión filosófica; pero, además, si no tiene una filosofía adecuada, corre el peligro de ser ciega con respecto a los valores y principios que se requieren para formar

18. M. Beuchot y L. E. Primero Rivas, *Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano*, Primero Editores, México, 2006, pp. 98 ss..

19. Sobre esto puede verse M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, Conacyt/UPN/Plaza y Valdés, México, 2009.

20. A. Salcedo Aquino, *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, Ed. Torres Asociados, México, Colección Hermenéutica, Analogía e Imagen, 2000, pp. 9-19.

un tipo concreto de ser humano. Sobre todo, una teoría de la educación supone una filosofía en la medida en que presupone una imagen de ser humano que es la que trata de alcanzar. Es lo que va a conseguir justamente por medio del proceso educativo. Y si no se tiene cuidado con dicho paradigma o ícono de lo humano, que compete a la antropología filosófica, tendremos técnicas muy poderosas de la enseñanza, pero desencaminadas y faltas de una finalidad precisa y conveniente para que las oriente. La filosofía siempre está encargada de aportar, como decían Emmanuel Kant y Charles Sanders Peirce, el ideal regulativo de la razón, en todas las formas en las que pueda ser aplicado.

Otra tarea pendiente, muy importante, es la educación de los sentimientos. Se ha hablado mucho de educación en valores, y ciertamente va un poco por la misma línea. Hemos mencionado que esa educación en valores tendría un mejor camino como educación en virtudes, ya que éstas realizan a aquéllos. Pero también la educación de los sentimientos podría tener como cauce la educación en virtudes, ya que tradicionalmente las virtudes han sido usadas para encauzar los sentimientos y las emociones, e inclusive las pasiones, que no tienen por qué ser vistas como malas, sino que pueden trabajar para el hombre, en provecho suyo, a condición de que puedan ser orientadas convenientemente.

Como algunos estudios lo han mostrado, la hermenéutica analógica aplicada a la educación puede tener mucho futuro. De hecho, la hermenéutica se ha mostrado ya como un instrumento aplicable a la pedagogía, la didáctica y la filosofía de la educación. Incluso se ha estudiado la aplicación de la misma hermenéutica analógica a

La educación de los sentimientos ha sido recuperada hasta muy recientemente. Era algo claro y obligado en la historia, hasta principios del siglo XIX. Con el positivismo y el cientificismo se dejó de lado, y, a finales del siglo XX y principios del XXI, se ha tratado de recuperar. Está en la misma línea de la recuperación de una educación entendida como formación de virtudes, que recientemente ha vuelto en la literatura pedagógica anglosajona.

la educación.[21] Pero hay mucho trabajo por hacer, y esto se ve que avanza a grandes pasos, sobre todo gracias a los trabajos que se han hecho para aplicar la hermenéutica analógica al multiculturalismo.[22] Eso nos abre varias perspectivas de investigación, por donde podrá discurrir la hermenéutica analógica, en tanto que método, para ser aplicada a diversos ámbitos.

Conclusión

Como se ve, el camino se abre anchuroso y atractivo, y hay mucho por hacer. En el caso de la aplicación de la hermenéutica analógica a la educación, hay varias tareas pendientes, que son la mayoría de ellas de resolución de problemas teóricos al paso de la experiencia y la praxis, pues es donde los puntos teóricos adquieren claridad y coherencia. Creo que con el grupo de investigadores que ya trabajan en ello se podrá llegar muy lejos, tanto en la parte teórica de sistematización, como en la parte práctica de aplicación.

Pero también tiene una gran aplicabilidad ese aspecto de la analogía que es la iconicidad. El signo icónico es muy fuerte e ilustrativo, se encuentra en las imágenes, en los diagramas, en las metáforas; recorre la poesía, la narrativa y el teatro; sin embargo, aquí nos ha interesado en su forma narratológica. En el aula puede tener mucha fecundidad, por la fuerza que tiene de penetrar hasta el inconsciente. Sobre todo porque, por ejemplo a través de la narrativa, encuentra caminos para alcanzar no sólo el intelecto, sino también la imaginación, la voluntad, el afecto. El discurso icónico tiene una significación muy completa, y que puede ser de mucho provecho en la docencia. Esa iconicidad es parte de la analogía, una parte importante; por ello puede hablarse de una

21. A. Álvarez, "La hermenéutica en la investigación educativa", conferencia en Iguala, Gro., 2000; F. Monroy Dávila, *La evaluación inscrita en la analogía y en la pedagogía de lo cotidiano*, Primero Editores, México, 2006, pp. 23 ss.

22. A. Salcedo Aquino, *op. cit.*, pp. 21 ss.

hermenéutica analógico-icónica, y ésta tiene una buena aplic
lidad en la pedagogía.

Esa iconicidad, según vimos, se aplica en la educación a
vés de la consideración del maestro como un paradigma, moc
o ícono de sus alumnos, cosa que cada vez se va haciendo r
innegable y, asimismo, por el sesgo que la educación ha tom
recientemente como formación de virtudes en el educando. T
to en la teoría como en la práctica, se han estudiado las virtu
epistémicas y las virtudes éticas. De modo que la educación ci
tífica es formación de virtudes epistémicas, y la educación mo
o en valores es formación de virtudes morales o éticas. Es cr
disposiciones, habilidades, hábitos, y no de manera puramer
conductista, sino más cualitativa, más intrínseca, según la idea
las virtudes en la filosofía griega, peculiarmente en la platónica
sobre todo, la aristotélica. Esto da un sesgo nuevo a la filosofía
la educación.

ESTÉTICA

Introducción

La estética es la parte de la filosofía que tiene que ver con la belleza y el arte. Con la belleza de las cosas naturales y también de las artificiales: las obras de arte. Igualmente, estudia la división y ordenación de las artes, e incluso la vida artística, al artista en su psicología, esto es, los avatares de su creación o su creatividad y en su sociología o sus relaciones con la sociedad. Pero, sobre todo, la estética ha acostumbrado tratar la belleza desde sus condiciones y constitutivos, esto es, su ontología. La ontología de la belleza es la parte fundamental. También la gnoseología o epistemología de la belleza, esto es, cómo puede captarse la belleza, e juicio de gusto, el genio, los clásicos, etcétera.

Aquí trataremos de conectar la estética con la hermenéutica o la hermenéutica con la estética, sobre todo procurando que sea una hermenéutica analógica, esto es, que no deje a la belleza ni a la obra de arte en la interpretación unívoca del clasicismo a ultranza ni a manos de la interpretación equívoca del posmodernismo excesivo, sino que siga una vía media en la que, dejando apertura a las diferentes manifestaciones artísticas, nos permita tener la capacidad de juzgar y discernir lo bello de lo que no lo es. Ahora que parece que se han perdido los criterios para distinguir lo bello de lo que no lo es, y todo se quiere sujetar al contexto de producción o de consumo del objeto artístico, es cuando más necesitamos d una hermenéutica que nos haga alcanzar cierta objetividad.

La estética en sí misma

El término "estética" fue introducido por A. G. Baumgarten para designar lo que también se ha llamado filosofía del arte.[1] Estética significa sensibilidad. Suele dividirse en dos partes, una más abstracta, que es propiamente la de estética, y es la teoría de la belleza muy ontológica, y otra que es más práctica, la que sería propiamente filosofía del arte, esto es, una reflexión sobre las artes.[2] Si la que habla de la belleza nos dice lo que es una obra de arte, esta parte nos dice cuántas artes hay y cómo se relacionan unas con otras. Y, a veces, consideraciones sobre los artistas.

La estética tiene como objeto, en general, lo relativo a la experiencia estética, artística. Lo estético abarca tanto la belleza (que puede ser natural o artificial, i.e. artística) como lo propio del arte (la obra de arte, las artes y los artistas). En cuanto a la belleza, dice qué requisitos tiene el objeto bello; en cuanto a la obra de arte, dice cómo surge, cómo se hace y cómo se goza. Esto es, abarca tanto la experiencia del artista como la del espectador.

Se relaciona con el gozo artístico, tanto el que tiene el artista que crea la obra de arte como el que tiene el espectador que la contempla. En ambos casos hay una fruición. Pero también en ambos casos hay una interpretación, tanto en el artista, que emite una especie de juicio cuando crea su obra, como en el espectador que, al disfrutar la obra de arte, emite también un juicio, a saber, un juicio de gusto. Este juicio es siempre subjetivo pero, cuando es acertado, obtiene objetividad. Es algo subjetivo que se vuelve objetivo, y en esto reside una cierta simbolicidad, ya que el símbolo, de alguna manera, hace pasar de lo particular a lo universal, de lo concreto a lo abstracto, de lo empírico a lo trascendental, del fenómeno al noúmeno.

Así, pues, podemos decir que en la estética se ha acostumbrado distinguir dos partes: una es la teoría de la belleza, la otra es la

1. F. Larroyo y E. Escobar, *Sistema de la estética*, Porrúa, México, 1966, p. 25.
2. Ver el excelente libro de S. J. Castro, *En teoría, es arte. Una introducción a la estética*, Eds. San Esteban/Edibesa, Salamanca, 2005, pp. 15-45.

teoría del arte. En la parte que es la teoría de la belleza es donde más se aplicaba la ontología. Lo bello es lo que, visto, agrada. Esto se decía en la Edad Media, y se explicaba señalando que el "visto" alude a la aprehensión en general, implica tanto los sentidos como el intelecto, pues es propiamente el intelecto el que capta la belleza, más allá de los sentidos. Igualmente, el "agrado" se entiende no sólo como lo que agrada al apetito sensible, sino al apetito intelectual, que es la voluntad. Y, en el caso de la estética, el apetito se satisface con la contemplación, no con la posesión del objeto bello.

Lo bello

Ya desde la Edad Media se decía que lo bello es lo que tiene integridad, proporción y esplendor.[3] La integridad es una condición básica, mínima; lo más decisivo es que lo que agrada es la debida proporción, a la cual se añade la claridad o brillo, el esplendor de la forma, como también se decía. Y es que la proporción es la que satisface y aquieta la exigencia de belleza, la cual brilla en el esplendor. Pero sin proporción no hay esplendor.

Como se ve, la belleza misma era entendida como cierta proporción, y la proporción era la analogía; por eso la belleza era, en el fondo, analogía. Tal vez deba decirse que la integridad es condición necesaria, pero no suficiente, de la belleza; que la proporción es condición necesaria y suficiente de la misma, y que el esplendor es condición suficiente, pero no necesaria.

Lo bello puede ser natural o artificial, obra de la creación u obra de arte. En ambos casos, la belleza se manifiesta en el objeto bello como una cierta proporción, debida a su completitud y expresada en un cierto esplendor. El artista plasma la belleza de lo natural en su obra de arte, es la noción de mimesis o representación, que algunos creen que ha sido desbancada y está obsoleta; es cierto que, incluso, a veces nos da la impresión de que la obra de

3. U. Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona, Lumen, 1997, pp. 110-119.

arte supera la belleza natural. Cuando vemos las amapolas de V
Gogh, pensamos que no son así, pero *así deberían de ser*, son r
bellas en la pintura que en la realidad, su belleza se ve exaltad
hasta distorsionada creativamente.

Ese brillo de la belleza en la obra de arte, que es producto de
completitud y de su proporción, esto es, de su analogía, requi
de la interpretación para ser captada, sobre todo para que se ca
su carácter simbólico. Por eso necesita no una hermenéutica cu
quiera (unívoca o equívoca), sino una hermenéutica, analógi
que rescate su iconicidad propia, la que toda obra bella posee.

Para analizar una obra de arte podemos tomar, por ejemplo, una pintura de Frida Kahlo. Aquella en la que se representa como un ciervo herido. Eso nos hace captar el símbolo que se da, ya de entrada, en el venado, que significa la fragilidad y la indefensión. Y en la saeta que lo hiere vemos el dolor humano, en el que Frida participó tanto, pero que a todos nos toca. Por más que corramos velozmente y huyamos como el ciervo, las saetas del dolor nos alcanzan y nos hieren. En eso nos vemos representados todos los hombres. La obra de Frida, aun cuando trata de representar solamente su situación personal, nos retrata y nos alude a todos.

Estética y hermenéutica: una hermenéutica analógica de la estética

Si la belleza es, de suyo, analógica, por ser proporcional, y si además la estética involucra la hermenéutica, porque la obra de arte requiere interpretación, resulta que la hermenéutica analógica tiene un lugar en la estética.

En primer lugar, porque la hermenéutica analógica nos da sensibilidad, a través de la analogía, de la proporción que involucra la belleza. Nos hace encontrar la proporción de la belleza en las obras de arte. Ya no se quiere pensar la belleza como proporción, se coloca como bello lo desproporcionado (y no en el sentido de

lo desproporcionado para el hombre, que era lo sublime, sino lo simplemente carente de toda proporción), lo grotesco y hasta lo asqueroso. Kant, que aceptaba lo bello y lo sublime en lo estético,[4] decía que lo grotesco podía entrar en él, pero que lo asqueroso nunca; sin embargo, lo asqueroso ha entrado en el arte, de lo cual sobran ejemplos.

Pero también, en segundo lugar, la hermenéutica analógica tiene relación con la estética, porque hay que interpretar la obra de arte, y una hermenéutica unívoca no nos permitirá sacarle toda su riqueza. Esa hermenéutica univocista se reducirá a una sola interpretación como posible y válida, y eso es sumamente empobrecedor de ésta y no se ajusta a sus necesidades. Pero una hermenéutica equivocista nos dará interpretaciones sin número de la obra de arte, y por lo mismo todas y ninguna tendrán validez. Se requiere un instrumento interpretativo que nos permita evitar la reducción de las interpretaciones posibles de una obra de arte a una sola como válida; pero sin caer en un relativismo excesivo acerca de la obra de arte, que tendrá tantas interpretaciones válidas como interpretaciones posibles suyas, tantas cuantas cabezas la vean. Se necesita una hermenéutica analógica, que nos haga discernir cuáles interpretaciones, además de posibles, sean válidas, interpretaciones posibles y válidas, que vayan más allá de la idea de que sólo una interpretación posible es válida, y la de que son válidas todas las interpretaciones posibles.

Ahora que se dice que no hay parámetros para el arte, que no se puede decir ya que la belleza implique proporción, que no se piensa que la estética tenga criterios de belleza ni cánones de bellas artes, ni siquiera la posibilidad de distinguir entre una genialidad y un bodrio, es cuando más se necesita volver a la analogía o proporción como elemento fundamental de la belleza, y como clave para reconocer una obra de arte y discernirla de la que no lo es. Es cuando más necesitamos huir de esa hermenéutica equivocista

4. C. Grave Tirado, *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, UNAM México, 2002, pp. 53 ss.

posmoderna que ha roto todos los límites, y ya no sabe qué hacer para no diluirse, pero no para volver a la hermenéutica univocista que imperó en los clasicismos, sino para encontrar una hermenéutica analógica, que tenga la suficiente apertura para reconocer la belleza donde esté, pero también la suficiente seriedad (que no rigidez) para discernir lo que no tiene belleza, lo que no es obra de arte.

El carácter simbólico de la obra de arte

También la hermenéutica analógica puede ayudar a develar el carácter simbólico de la obra de arte.[5] Si la obra de arte, como dicen Heidegger y Gadamer, es alegórica y simbólica, el símbolo tiene múltiples interpretaciones. Por lo tanto, no vale para él una hermenéutica unívoca, que no alcanzaría a interpretar algo simbólico. Pero tampoco una hermenéutica equivocista, ya que, aun cuando el símbolo es multívoco, no es equívoco, esto es, tiene muchos significados, pero dentro de algún orden. Este orden lo da la analogía, es decir, una hermenéutica analógica, la cual, por medio de la estructuración que da la analogía, nos ayuda a evitar la consideración unívoca del símbolo, que no lo abarca, pero sin caer en una hermenéutica equivocista, que se quedaría sin abarcarlo también, pero no por reducción, sino por volverlo irreductible.

La analogía es mediadora, va por territorios intermedios, nos sirve para orientarnos en lo fragmentario, vivo, dinámico y contingente. Es lo que nos ayuda a tener un juicio estético o de gusto. Kant aludía a ese juicio de gusto o estético que, siendo subjetivo, alcanzaba objetividad, siendo particular, tenía universalidad;[6] pero, además, Kant decía que el símbolo sólo se alcanza por un conocimiento analógico, se conoce por analogía, tanto en el sentido de que sólo se alcanza por la analogía, por un conocer analógico,

5. S. Langer, *Los problemas del arte*, Eds. Infinito, Buenos Aires, 1966, pp. 125 ss.
6. C. Grave Tirado, *op. cit.*, pp. 43 ss. y 57 ss.

como en el de que sólo nos brinda un conocimiento analógico, un conocimiento reducido. Por eso tiene que usarse una hermenéutica analógica para conocerlo y apreciarlo. La obra de arte es un texto, que se conoce en un contexto. Mas, para evitar el textualismo del univocismo y el contextualismo del equivocismo, necesitamos la analogía, que nos hace conocer el texto en su contexto nos da un textualismo contextual o contextuado. Con ello se rescata la intencionalidad del autor, en el texto, y la intencionalidad del espectador, más allá del lado del contexto, es decir, equilibrando proporcionalmente el textualismo y el contextualismo, aunque predomine este último.

El símbolo es lo que une, lo que identifica y lo que congrega con los demás. Por eso la obra de arte que tiene simbolicidad tiene la capacidad de unir a las personas, tanto en el sentido de reunirlas en el consenso de que la obra es bella, que tiene algo especial (eso que antes se llamaba el "no sé qué"), como en el sentido de reunirlas entre sí, de crear comunidad, de dar un ambiente de gozo y de acercamiento, cercanía. También la obra de arte, al poseer carácter simbólico, da sentido, al modo como el símbolo da que vivir. Igualmente, la obra de arte identifica, pues a los que coinciden en verla como bella los distingue como captando el juicio acertado de gusto del buen artista, incluso del genio, o del clásico. Pero también los distingue como aquellos que se identifican a sí mismos con el esfuerzo del artista, es decir, con lo humano. Porque esa simbolicidad de la obra de arte consiste mucho en que, aun cuando el artista, por ejemplo, el poeta (el buen poeta) habla de su propia alegría o de su propia tristeza personales, individuales, universaliza, porque todos nos encontramos reflejados

La simbolicidad de una obra de arte, según Heidegger, es la capacidad que un producto artístico tiene de hacernos patente el ser en el ente. Para su discípulo Gadamer, esto consiste en que la obra de arte, en su misma individualidad, alude a todos los hombres. Un buen poema habla de la alegría o la tristeza del poeta individual, pero en él nos reflejamos todos. Tiene un extraño paso de lo particular a lo universal.

allí. Es una manera distinta de universalizar, que podemos llamar simbólica, pero que, además, es sumamente analógica, icónica.

Belleza y analogía

Hay algo muy analógico que se ha colocado en la belleza y en el arte. Son las correspondencias entre las cosas. Octavio Paz lo señala en la poesía, sobre todo en la romántica, la simbolista y la surrealista.[7] En fin, en la poesía actual. Es la analogía entendida como las correspondencias entre las cosas, de la que también hablaba Foucault.[8] Es lo que los románticos expresaron como las simpatías entre las cosas naturales, y con el hombre. Es lo que los simbolistas expresaron como aquello con lo que nos conecta la poesía (la simbolicidad). Es lo que los surrealistas expresaron como aquello con lo que nos vincula el inconsciente. Es la antigua idea del hombre como microcosmos, como ícono de las cosas. Es la idea de su sintonía con las cosas y con su belleza, por la cual se puede relacionar con la belleza, puede encontrarla.

¿Cómo distinguimos una obra de arte de una que no lo es? Se va por la línea de encontrar su simbolicidad, que comienza con la captación de la belleza, que es la proporción (entre otras cosas), y el que nos una entre nosotros y con el mundo. Curiosamente, nos vincula con el mundo porque, como decían los románticos, la analogía sobre todo nos hace habitable el mundo (Hölderlin). Pues la naturaleza es extraña, incluso hostil; pero hay que humanizarla, hacerla adecuada a nosotros, y esto haciéndola de alguna manera proporcional al hombre, es decir, análoga. El verdadero artista interpreta bien el mundo, humaniza la naturaleza y naturaliza al hombre (es lo que el Marx de los manuscritos del 44, con evidente influjo romántico, decía que se hacía por el trabajo). Pero, además, el artista nos comunica entre nosotros, porque el juicio de

7. O. Paz, *Los hijos del limo*, Seix Barral, Barcelona/Bogotá, 1990, pp. 85-86.
8. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1978, pp. 26 ss.

gusto, con interpretación, se hace universal, como uno que atina a lo objetivo desde lo subjetivo. La misma formación estética es entrar en un *sensus communis,* sólo que entramos en él de manera analógica. Con cierta analogicidad, no de manera unívoca, pero tampoco de manera equívoca, interpretamos la obra de arte, la comprendemos y la reconocemos, y la diferenciamos de la que no lo es. Y, así, podemos distinguir una obra de arte de una que no lo es, sino que es un bodrio.

La obra de arte, según Heidegger y Gadamer, se caracteriza por tener una simbolicidad, por su carácter de símbolo.[9] ¿En qué consiste este ser símbolo por parte de la obra de arte? El símbolo tiene, como dice su nombre, capacidad de unir (las partes, las personas, etc.). Por eso la capacidad simbólica de la obra de arte (o su capacidad de simbolización) es la de unir a los seres humanos, y la de unir a éstos con la naturaleza, y aun con el ser.

Pero también el símbolo tiene gran capacidad de representación. Por eso el carácter simbólico de la obra de arte es su capacidad de representación. Ya sea de manera figurada, ya sea de manera abstracta, la potencia de la obra de arte para representar un objeto, un hecho o una emoción o sentimiento, es su fuerza simbólica. Frente a un buen cuadro de un objeto, por más distorsionado que dicho objeto esté en su representación, uno se da cuenta, por su fuerza simbólica, que así es como tendría que ser ese objeto, es decir, tiene una capacidad ontológica, una fuerza de ser, nos dice de algo cómo debe ser, para el hombre.

También en la poesía vemos esa simbolicidad. Es una manera distinta de universalizar.[10] Es el paso, como un símbolo, de lo individual a lo universal, de lo concreto a lo abstracto. Ya Aristóteles decía que la poesía es más filosófica que la historia, precisamente porque la poesía versa sobre lo universal, mientras que la historia

9. M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", en *Arte y poesía*, FCE, México, 1958, pp. 40-41; H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 84.

10. M. Nédoncelle, *Introducción a la estética*, Eds. Troquel, Buenos Aires, 1966, pp. 59-66.

versa sobre lo particular. El poeta habla de su alegría individual, o de su tristeza personal, pero en su poema nos encontramos reflejados todos. Como en un espejo. Es lo que hace el símbolo, que une los pedazos, une los fragmentos, y conforma el todo, el universal.

De modo que la obra de arte es, como decía Kant, algo particular que se hace universal (un juicio subjetivo que atina a lo objetivo). Y es también algo que efectúa o realiza el símbolo: hacer pasar, hacer pasar de lo individual a lo universal, de lo concreto a lo abstracto, de lo empírico a lo trascendental. Por eso la obra de arte es símbolo, porque conecta lo físico con lo metafísico, lo óntico con lo ontológico, lo fenoménico con lo nouménico.

LA CALLE

Es una calle larga y silenciosa.
Ando en tinieblas y tropiezo y caigo
y me levanto y piso con pies ciegos
las piedras mudas y las hojas secas
y alguien detrás de mí también las pisa;
si me detengo, se detiene;
si corro, corre. Vuelvo el rostro: nadie.
Todo está oscuro y sin salida,
y doy vueltas y vueltas en esquinas
que dan siempre a la calle
donde nadie me espera ni me sigue,
donde yo sigo a un hombre que tropieza
y se levanta y dice al verme: nadie.

Octavio Paz

En este poema, Octavio Paz expresa su soledad, la cual se ve resaltada por una calle vacía. La soledad de la calle se resalta con la oscuridad, las piedras y las hojas que pisa. Incluso parece que alguien las pisa, otro; pero no es otro, es la sombra del poeta. Con ello subraya su soledad. Vaya a donde vaya, está solo; por más que dé vueltas en esa calle. Y llega a compartir la soledad con otro solitario, pues sigue a un hombre que le dice que no hay nadie, que es él mismo.

Ontología de la belleza

Muchos teóricos de la estética dejan de lado las condiciones ontológicas o metafísicas de lo bello y la obra de arte. Lo hace la estética analítica, que —en seguimiento de Wittgenstein— se dedica a cierta formalización y objetivación, pero rechaza consideraciones más especulativas o sintéticas. No busca esencias, no busca universales. Goodman habla de no representar, sino de construir: hacer mundos.

Ya desde Kant viene ese formalismo analítico, al que se opone Hegel, que es más especulativo, sistemático o sintético. En efecto, hay otras estéticas más especulativas, por ejemplo las de Heidegger y Gadamer, que buscan más los aspectos ontológicos de la obra de arte. Los analíticos se preguntan qué hace obra de arte a una obra de arte y por qué una es mejor que otra.

Otras estéticas se fijan en el papel social, señaladamente la marxista. Pero lo que nos interesa más aquí es esa consideración ontológica que muchos han dejado de lado. Hegel, que habló de la muerte del arte, por la posibilidad de la reproducción técnica de las obras —algo muy estudiado por Benjamin y Adorno—, dejó la idea de que lo que queda por estudiar en la estética no es ya la obra de arte, sino la historia del arte, sus antecedentes y sus proyecciones en la historia, lo que Gadamer llama la tradición.

La muerte del arte

En cuanto a la muerte del arte, pregonada por Hegel, por la reproducibilidad técnica,[11] que también es estudiada por Benjamin, nos dejaría sólo con la historia del arte, como a Heidegger le quedó sólo la historia de la metafísica; pero, a partir de Gadamer, nos queda incluso el hacer ontología de la obra de arte y, por lo mismo,

11. A. C. Danto, *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1997, pp. 3-19; E. Geulen, *The End of Art. Readings in a Rumor after Hegel*, Stanford University Press, Stanford, CA, 2006, pp. 140 ss.

podemos estudiar la obra de arte, claro que siempre en relación con la historia del arte, al modo como Grondin nos insta a que estudiemos el ser, siempre en relación con la historia de la metafísica (como lo hace ver en su libro *Introduction à la métaphysique*). Interpretar la obra de arte como texto en un contexto y, desde una hermenéutica analógica, no solamente como texto platónico, ahistórico, pero tampoco como un texto al que devora el contexto, en una posición nominalista, sino de una manera aristotélica, sabiendo que todo texto se inserta en un contexto, que toda obra de arte pertenece a un momento de la historia del arte, al modo como nuestra comprensión del ser nos enfrenta al ser mismo, pero también dentro de una tradición metafísica, dentro de la historia de la metafísica. Heidegger quería destruir esa historia de la metafísica, y Derrida quería deconstruirla, pero ahora se requiere reconstruirla, y eso es lo que pretende una hermenéutica analógica.

Ésta es la parte de la teoría del arte (que, junto con la teoría de la belleza, u ontología de lo bello, constituye la estética), en la cual se examinan las artes, su división y clasificación,[12] también se consideran las condiciones de la producción de la obra de arte, así como de su consumo o disfrute. Condiciones sociales, políticas y económicas, como lo estudió Adolfo Sánchez Vázquez, pero también su relación con la ética, como él mismo nos enseñó a ver, e igualmente sus condiciones psicológicas, que son importantes. Y es que no hay actividad humana que esté exenta de la ética, que sea éticamente neutral. El arte tiene carga ética, tiene su eticidad irrecusable. Si ayuda a crecer como seres humanos, si ayuda a construir la comunidad, a buscar el bien común, la obra de arte tiene un valor moral positivo, si no, tiene uno negativo. Frente al arte, tenemos que ser críticos no sólo desde el ángulo de la estética, sino también de la ética.

12. Para la división y clasificación de las artes, en la que no entraremos, pueden verse M. Nédoncelle, *op. cit.*, pp. 77 ss. y F. Larroyo y E. Escobar, *op. cit.*, pp. 129 ss.

Arte, símbolo y analogía

Ya el propio Kant, en la *Crítica del juicio*, decía que el símbolo se conoce por analogía.[13] Y es que el símbolo nos da un conocimiento analógico (incluso anagógico), y por ello tiene que accederse a él con un conocimiento analógico también. Por otra parte, el símbolo es eminentemente objeto de hermenéutica, porque tiene varios significados, y por ello es el signo que más requiere de interpretación. De ahí resulta que la estética necesita mucho de la hermenéutica, pero también de la analogía, por lo que le queda muy bien una hermenéutica analógica.

Sobre todo para detectar, captar y comprender el carácter simbólico de la obra de arte, su simbolicidad o potencia de simbolización, se necesita una interpretación analógica; en efecto, sólo después de una cuidadosa interpretación se puede encontrar el símbolo en la obra de arte, y sólo con una interpretación analógica se puede comprender, ya que lo simbólico es lo más difícil de alcanzar en el mundo de los signos. Si lo mejor de la obra de arte, su belleza más resplandeciente, reside en su voluntad de poder simbólico, y si el símbolo se conoce analógicamente, sólo se puede rescatar esa cualidad estética suya con una interpretación basada en la analogía, esto es, con una hermenéutica analógica (analógico-simbólica o simbólico-analógica).

Como vimos, ya los antiguos concebían la belleza como analogía, esto es, como proporción (junto con la integridad y el esplendor); eso en la parte ontológica, pero embona con la epistemológica: ello indica que para captar la belleza estética se requiere una sensibilidad especial para la proporción, para la analogía, de ahí la importancia de una hermenéutica analógica para el juicio de gusto. Mucho más si pensamos en la belleza estética de la obra de arte como simbolicidad, pues el símbolo exige no quedarse en la univocidad, pero tampoco caerse en la equivocidad; se requiere una hermenéutica analógica, dotada de iconicidad. Una hermenéutica

13. I. Kant, *Crítica del juicio*, §§ 50-59.

analógica que evite tanto la rigidez de la hermenéutica univocista como la desmesurada apertura de la hermenéutica equivocista. La primera nos impondrá pretensiones objetivistas, insostenibles en el arte, y la segunda desatará un subjetivismo excesivo, que diluye los estudios estéticos y los vuelve inútiles.

Conclusión

¿Cómo salvar al arte de su decretada y cacareada muerte? Hay que recuperar la idea de proporción, de analogía, para la obra de arte, para el objeto bello. Es de todo punto indispensable, pues a falta de proporcionalidad carecemos de criterio para reconocer cuándo hay belleza en algo. En cuanto a la obra de arte, esa analogicidad se recupera en su simbolicidad, en su carácter simbólico, tan recalcado por Heidegger y Gadamer, e incluso por Susan K. Langer, de modo diferente. Es la posesión de símbolo en ella. Pero el símbolo se interpreta por analogía, de donde resulta necesaria una hermenéutica analógica para la estética.

Una hermenéutica analógica podrá sacarnos de nuestra indolencia ante la muerte del arte (como ante la muerte de Dios y la del hombre). Hay que recuperarlos, inclusive resucitarlos; no pueden desaparecer. Y para ello sirve la analogía, la cual hace que las cosas cobren vida, que adquieran esa vida simbólica que las hace bellas para nosotros.

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Introducción

En la actualidad hay dos corrientes principales en la filosofía de la religión: la fenomenológica y la analítica. Son dos métodos muy distintos. La primera es descriptiva de los fenómenos religiosos, y la segunda es crítica de los argumentos que se ofrecen para apoyar las creencias religiosas y del lenguaje religioso. La filosofía fenomenológica de la religión es más bien un recorrido por los elementos principales que conforman el hecho religioso; la filosofía analítica de la religión parece preservar lo que antes se hacía en la teología natural o teodicea: el aspecto demostrativo.

Recorreremos en sus líneas más básicas estas dos corrientes, sobre todo centrándonos en la analítica. Pero después trataremos de añadir una línea más, que consideramos que es la línea hermenéutica, sobre todo hermenéutica-analógica, que podrá conjuntar elementos de las dos anteriores e incluso ir más allá, a una síntesis superadora.

La filosofía de la religión en sí misma

La filosofía de la religión se propone estudiar el hecho religioso y sus contenidos (creencias, cultos, etc.). La filosofía fenomenológica de la religión intenta describir los fenómenos religiosos. La filosofía analítica de la religión pone más énfasis en las pruebas

de la existencia de Dios y en el lenguaje que podemos usar para hablar de Él.[1]

Algo que resulta de la aplicación de la fenomenología al hecho religioso es una definición del concepto de religión, por meramente descriptivo que sea, y una descripción de la relación del hombre con Dios, así como de los cultos, lugares y personas sagradas, esto es, pensando que lo sacro se opone a lo profano. Se estudian, así, las oraciones, los ritos, los templos o lugares sagrados y los sacerdotes o personas sagradas.

De esta manera, se ha tipificado la religión, por fenomenólogos tales como R. Otto, M. Scheler y G. van der Leeuw, como la relación (de religación) del hombre con lo santo o lo numinoso, esto es, el misterio desconcertante y fascinante a la vez que es lo religioso.

Asimismo, la fenomenología de la religión ha estudiado las repercusiones de la religiosidad en el hombre, es decir, las actitudes que despierta en él. Hay un sentimiento de dependencia, de adoración, de sumisión a algo muy elevado. Pero también un sentimiento de libertad. Igualmente, un sentimiento de respeto por todo lo creado, sobre todo la vida. De esta manera, se da un impulso de solidaridad y ayuda a los demás, un amor religioso, lo que se ha llamado la caridad. También se ha señalado una actitud de inmenso gozo en el hombre religioso, es lo que se ha denominado la vía mística, más allá de la vía ascética o de los principiantes. El místico vive

Dentro de la religión, se considera una postura mística aquella que trata de ser lo más radical posible. El místico desea vivir solamente por Dios y para Dios, por ello asume todo lo que le mande, incluso las pruebas más difíciles. Espera que Dios lo premie con su presencia, la cual llega a su máximo en el éxtasis. Además, el místico trata con amor a todos los seres de la creación precisamente por ese gran amor que tiene a Dios.

1. L. Farré, *Filosofía de la religión*, Losada, Buenos Aires, 1969, pp. 15-70.

en completa entrega a Dios, una confianza plena, lo cual lo lleva a una alegría total.[2]

La filosofía fenomenológica de la religión se interesa, además, en la vivencia de sentido que el ser humano ha depositado en los mitos, en los ritos y en los templos. No considera los mitos como fábulas, cuentos falsos, etc., sino como relatos simbólicos, que encierran sentido. Marcan el origen y el fin del hombre, responden al problema del mal y orientan en la vida. Los ritos son la expresión de ese sentido, ya no en relatos, sino en acciones; son acciones simbólicas, no meramente teatrales sino que pueden usar la teatralidad, pero, sobre todo, contienen la presencia de lo trascendente; es la simbolicidad más alta, que se denomina sacramento. Los sacramentos son signos de la presencia divina, transmiten la misma presencia divina. Y tal se ve también en los templos y demás lugares sagrados, en los que la divinidad se hace presente; incluso allí se sitúan los personajes consagrados, los sacerdotes. Esto es en lo que ha insistido la fenomenología de la religión.

En cambio, en la filosofía analítica de la religión hace hincapié en qué tanto podemos argumentar en favor de la existencia de Dios y qué tanto podemos afianzar la adecuación de nuestro lenguaje acerca de su esencia y atributos (omnipotencia, creación, providencia, etc.). También examina la viabilidad de hablar de milagros, frente a la ciencia, y del alma o de la otra vida, así como analiza lógicamente la compatibilidad de Dios con la existencia del mal.[3]

Los argumentos del teísmo

Centrándonos en la línea analítica, veamos las condiciones de la racionalidad del teísmo, es decir, las pruebas o argumentos que pueden apoyar la creencia en la existencia de Dios y en los atribu-

2. J. Martín Velasco, "Fenomenología de la religión", en J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Eds. de la Revista de Occidente, Madrid, 1973, pp. 44 ss.

3. B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford/Nueva York, 1987.

tos que suelen adjudicársele tradicionalmente, como la omnipotencia, la omnisapiencia, la bondad y la providencia.[4]

Desde antiguo se han dado argumentos en favor de la existencia de Dios. Los presocráticos tenían varios dioses. Platón veía a Dios como el que presidía el orden del universo. Aristóteles, como la causa final del cosmos. San Anselmo aportó el famoso argumento ontológico. Santo Tomás no aceptaba ese argumento, y por eso elaboró las cinco vías, más *a posteriori*. Después, algunos como Pascal y otros añadieron argumentos morales, o del deseo, etc. Incluso, como Peirce, una prueba que no es deductiva ni inductiva, sino abductiva o por la mejor hipótesis. Y, por supuesto, están todos los que han tratado de refutar esos argumentos, desde Jenófanes, pasando por Hume, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, hasta pensadores como Flew, Kenny y Hans Albert.

En cuanto a las pruebas *a priori*, destaca la prueba anselmiana o argumento ontológico, que sostiene que, si se define a Dios como el ser mayor que el cual nada hay, tiene que existir, pues si no existiera no sería el mayor, y cualquiera que exista sería mayor que él, es decir, hay un ser que es necesario y, por ello, es necesario que exista y, si es posible tal ser, tiene que ser actual o existente. Hay que decir que este argumento ha sido reivindicado por lógicos recientes, cultores de la lógica modal, tales como N. A. Prior, N. Malcolm, A. Plantinga y W. Redmond. Este último nos dice que en un sistema tan usual de lógica modal, como es S5, de Lewis y Langford, funciona, porque permite la iteración de functores modales o modalizadores, de modo que algo que es necesario también puede caracterizarse como posible. De esta manera, la prueba procede así:

> *necesariamente: si Dios existe, es necesario que exista*
> y
> *es posible que Dios exista*
> luego
> *es necesario que Dios exista.*

4. *Ibid.*, pp. 26-63.

Y es válida en S5.[5] En efecto, la primera premisa es verdadera, porque es simplemente la definición anselmiana de Dios. Un Dios que no es necesario no es Dios. La segunda premisa es la más discutible, pero es verdadera si es consistente y tiene sentido. Ésta es la premisa que Norman Malcolm se ha encargado de reforzar: no es inconsistente un ser que sea necesario, y tiene sentido, luego, es posible. Y, si es posible, es necesario que exista.

Por otra parte, las cinco vías, (que el gran lógico dominico I. M. Bochenski escribió, antes de morir, mostrando que no eran concluyentes apodícticamente) han sido reivindicadas como probables u opinables, esto es, que manifiestan la plausibilidad de la creencia en Dios. Por ejemplo, las pruebas cosmológicas han sido retrabajadas por Swinburne.[6]

Otros han examinado la famosa "apuesta" de Pascal. Según ella, si creo en Dios, obtengo beneficios, como en una apuesta. Si al morir encuentro que hay Dios, acerté; si encuentro que no hay Dios, nada pasa en otra vida (tal vez ni siquiera hay esa otra vida), pero en vida tuve la satisfacción de portarme bien, de acuerdo con su ley.

Otros hablan de pruebas morales, como Kant, según el cual sólo si hay un Dios que pueda premiar o castigar en otra vida, tiene sentido el comportamiento moral del hombre.

Peirce da un argumento abductivo, es decir, de lanzamiento de hipótesis o conjeturas. Nos pide que, al observar el universo, como en una noche estrellada, tratemos de adoptar una actitud relajada (*musement*) y busquemos la mejor hipótesis explicativa de la existencia de todas las cosas; gracias a esa actitud desprejuiciada, encontraremos que la mejor hipótesis es la de un Dios creador. Y con ello tendremos satisfecha esa curiosidad que es el resorte de la abducción o lanzamiento de hipótesis (para explicar los fenómenos a los que no encontramos causa).

5. W. Redmond, "Hodierna logica quid dicit de Deo?", en *Latinitas*, núm. 1, 2005, pp. 78-79.

6. A. García de la Sienra (ed.), *The Rationality of Theism*, Rodopi, Amsterdam/Altanta, 2000, pp. 109 ss.

Otros hablan, incluso, del deseo de Dios, único que puede colmar nuestras aspiraciones.

LAS CINCO VÍAS DE SANTO TOMÁS

La primera procede por el movimiento. Todo ente que se mueve requiere un motor. Pero no se puede prolongar la serie de los motores hasta el infinito, porque entonces no habría movimiento, no llegaría desde el origen hasta el punto en el que nos encontramos. Por eso tiene que haber un primer motor, lo que Aristóteles llamaba el Motor Inmóvil, y que nosotros llamamos Dios. La segunda vía procede por la causalidad, y es semejante a la anterior. Todo ente que conocemos tiene una causa; pero no se puede proceder en las causas hasta el infinito, pues entonces el influjo causal no llegaría a la que estamos considerando; por eso tiene que haber una primera causa, que es a la que llamamos Dios. La tercera vía procede por lo contingente y lo necesario: todo lo que vemos es contingente, llamado a desaparecer; pero lo contingente requiere de algo necesario, pues lo contingente no se basta para existir; por eso hay un ente necesario, al que llamamos Dios. La cuarta vía procede por los grados del ser, y es semejante a la anterior. En los entes hay grados de ser o de perfección; pero el grado más alto es el de un ser al que llamamos Dios. La quinta vía procede por la necesidad de una inteligencia ordenadora. El orden que vemos en el cosmos implica que hay un ordenador, porque no puede estar sujeto ese orden a la casualidad, no puede ser producto del mero azar; luego existe un ordenador inteligente, supremo, al que llamamos Dios.

El lenguaje sobre Dios

Pasando de la existencia de Dios a la esencia y los atributos de Dios, vemos que esto se conecta con el lenguaje sobre Dios, con la semántica-pragmática del mismo.[7] Ha habido dos intentos muy connotados de hablar sobre Dios. Uno es el lenguaje apofático, la

7. J. Macquarrie, God-Talk. *El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 95 ss.

teología negativa, que sostiene que lo que podemos decir de las criaturas no lo podemos decir de Dios, todo eso hay que negarlo de Él. Ésta ha sido la vía de Maimónides, el Pseudo-Dionisio y Cusa (a esta corriente parece asimilarse la vía del simbolismo, para la cual todo lo que se diga de Dios es simbólico, en el sentido de impropio). Y otra ha sido la vía katafática, esto es, afirmativa, que se divide en dos. Una primera sería la unívoca, que quiere un lenguaje apropiado para hablar clara y distintamente de Dios, como si se tratara de alguna de las criaturas (esta vía ha sido poco transitada, por ejemplo por Juan Duns Escoto, y a otros, como a Spinoza, los ha llevado al panteísmo). Otra es la vía analógica, que sostiene que lo que digamos sobre Dios tendrá un sentido diferente de lo que decimos de las criaturas, pero, aun predominando la diferencia, puede adecuarse a lo que Él es, sólo aproximativamente, a veces sólo metafóricamente, como un balbuceo. Ésta ha sido la vía de San Agustín, Santo Tomás y San Buenaventura, inclusive de Eckhart.[8]

Me parece que es viable el lenguaje analógico sobre Dios. El univocismo pone el peligro de llegar al panteísmo y, sobre todo, la experiencia del misterio nos hace ver que nuestro lenguaje sobre Dios no puede ser unívoco a nuestro lenguaje sobre las criaturas. No pueden ser lo mismo. Pero el equivocismo nos lleva al riesgo contrario, del agnosticismo, al de quedarnos sin saber nada de Dios, y ni siquiera poder decir que sabemos (de alguna manera) que existe. Uno de los campeones de la teología negativa llega a decir que, si de las criaturas podemos decir que son, de Dios deberíamos decir que no es. Una postura analogista nos haría ver que el ser de Dios no es el mismo que el ser de las criaturas, y que sólo de manera muy distante podemos imaginar cuál es el ser de Dios, a partir del ser de las creaturas, sobre todo a partir de nuestro ser mismo.

8. J. Gómez Caffarena, *Lenguaje sobre Dios*, Fundación Santa María, Madrid, 1985, pp. 44 ss.

También se ha dicho que la teología negativa, apofática, es humildad, reconocimiento de lo inadecuado de nuestros conceptos y nuestros términos para conocer a Dios y para hablar de Él. Pero también la teología positiva, katafática, en su modalidad de analogismo, no de univocismo, es la aceptación de que sólo podemos balbucear acerca de Dios, a veces únicamente de manera metafórica, y el lenguaje metafórico es una forma del lenguaje analógico.

También se ha dicho que el simbolismo es más apropiado para llevarnos a Dios, y no la analogía. Pero igualmente podríamos decir que el símbolo es análogo y que, en ese sentido, la analogía es la estructura del simbolismo. En efecto, según lo decía ya Kant, el símbolo se conoce por analogía, se maneja de manera analógica. Por eso el simbolismo y la analogía coinciden. Por otra parte, lo que en la escuela europea, por ejemplo de Cassirer y Ricoeur, es el símbolo, en la escuela americana, de Peirce, lo es el ícono. De manera que lo que atribuye la escuela europea al símbolo, a saber, ser el signo más rico, más cargado de sentidos, también se tendría que atribuir al ícono peirceano. Y de esa manera, el icono es conductor hacia Dios, como el símbolo.

De esta manera, podemos decir que en Dios la esencia coincide con la existencia, es decir, que su esencia es existir, o que el existir es de su esencia, lo cual es algo que ya intuía San Anselmo y que afianzó Santo Tomás. Y no sólo está en el registro del argumento ontológico, sino también en el de la tercera vía de Santo Tomás, que es la de lo contingente y lo necesario. No todos los entes serán contingentes, habrá uno necesario, y ése es Dios. Y eso mismo evita el que sea reducido a un ente, porque es condición de los entes el tener esencia y existencia (como distintas), y en Dios no. Lo que hace que también se evite la acusación de onto-teología por parte de Heidegger. No se aplica, porque Dios no es un ente más, es más que ente, analógicamente hablando.

El problema del mal

El problema del mal ha sido una de las principales objeciones contra la existencia de Dios o, por lo menos, contra el atributo de su providencia. Si existe el mal y Dios no lo conoce, entonces no es omnisapiente; o si lo conoce pero no puede quitarlo, entonces no es omnipotente; o si lo conoce y puede quitarlo, pero no quiere, entonces no parece que sea bondadoso o providente.[9]

Pero mucho depende de la semántica-pragmática que se atribuya a los términos en juego. En efecto, algunos han visto que, siendo Dios tan diferente de nosotros, no podemos reducir el mal a lo que para nosotros es malo; solamente lo podremos hacer por analogía, es decir, aproximadamente, y partiendo de nosotros, pero sabiendo que lo que para nosotros es malo Dios puede verle un sentido que lo haga colaborar al bien. Por ejemplo, todo buen padre deja que su hijo pase por problemas, para que pueda aprender de ellos y madurar. Son parte del crecimiento, es decir, de un mundo en desarrollo.

Y esto es también la analogía la que nos lo permite ver. Un Dios que es bueno analógicamente a los seres humanos, que es buen padre por analogía con los padres terrenales, no puede ser igualmente bueno (o unívocamente bueno) que ellos; tiene que pensarse en una diferencia, diferencia que va a predominar. No puede producir el mal, hacer el mal, sino solamente permitirlo. Y, en ese sentido, no puede querer el mal como tal, sino sólo en el contexto del bien. Y, aplicando la analogía, Dios puede sacar el bien a partir incluso de los males que permite.

La hermenéutica analógica y la religión

De esta manera, un lenguaje analógico sobre Dios puede darnos un sentido suficiente de su existencia y de su esencia. De su exis-

9. A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1986, pp. 110-117.

tencia, porque ni siquiera ella es como la de las criaturas (como nuestra existencia). De su esencia, porque tiene atributos que solamente podemos comprender por analogía con los de las criaturas (con los nuestros). Por ejemplo, cuando decimos de Dios que es bueno, y pensamos de inmediato en un padre, tenemos la analogía pero, como pasa en la analogía, predominará la diferencia, de modo que la bondad de Dios excederá a la de cualquier padre humano, a pesar de que a veces nos parezca que un padre humano trataría con una bondad diferente a sus hijos, que es lo que ocurre en el problema del mal; solamente si usamos una semántica y una pragmática analógicas, podremos acercarnos a comprender por qué Dios permite el mal y aun así puede llamarse bueno. Lo permite para dar ocasión a los hombres de crecer, de ser solidarios, etc. Por cruel que nos llegue a parecer el mal que Dios permite, sobre todo a los inocentes, tiene un sentido bueno y colabora a la bondad que entre todos construimos.

Igualmente, usar un lenguaje analógico para hablar de Dios, el cual va a requerir ser interpretado con una hermenéutica analógica, nos ayuda a comprender lo mucho que Dios excede a lo que de Él podemos decir, y lo pobres que se quedan nuestras expresiones. Es un reconocimiento de que nuestras expresiones nunca serán unívocas al hablar de Dios, pero también será la aceptación de que tampoco pueden ser completamente equívocas respecto de Él, sino simplemente eso: analógicas. Ya en ello hay un reconocimiento humilde de la infinita trascendencia divina.

Es la idea de Santo Tomás, de que el lenguaje analógico se aplica a Dios con una proporción de distancia infinita. Eso llena incluso de espanto, pues seguimos teniendo una lejanía muy grande con respecto a Dios. El filósofo argentino-venezolano Ángel Capelletti, decía que esa distancia infinita a la que aludía el Aquinate hacía que la analogía perdiera toda su utilidad al hablar de Dios, pues era sinónimo de teología negativa disfrazada y, por lo tanto de equivocidad, de inadecuación. Pero la analogía, a pesar de reconocer una distancia infinita respecto de Dios, sigue siendo

el esfuerzo por hablar de Él, por decir algo de Él, a pesar de lo limitado que se quede el resultado.

Las críticas de los "maestros de la sospecha" a la religión

Han sido típicas las críticas que han dirigido contra la religión los pensadores que Ricoeur denominó "maestros de la sospecha": Marx, Nietzsche y Freud.

Marx criticó a la religión por ser el arma ideológica que los burgueses usaban para desviar a los pobres de la preocupación por las realidades terrenales y justificaba el que estuvieran sumidos en la pobreza. Les prometía una vida mejor después de esta vida, para acallar sus justas reclamaciones y reivindicaciones. Pero también se vio que la religión podía llegar a ser arma de liberación y hacer que los hombres se opusieran a la opresión.[10]

Nietzsche criticó a la religión por ser el arma de los nihilistas decadentistas para hacer que se pensara en otra vida y con ello renunciar a esta vida, con los placeres que ella tenía, que conformaban la voluntad de poder. Pero también se ha visto a Nietzsche

Carlos Marx (1818-1883) fue, junto con F. Engels, el creador del socialismo científico, el comunismo. Federico Nietzsche (1844-1900) fue otro filósofo alemán que propuso la transmutación de todos los valores de la ética. Esa transvaloración la hará el Superhombre. Hablaba de un eterno retorno de lo mismo, en el cual volveríamos a aparecer y a existir, tal como lo habían sostenido los griegos. Sigmund Freud (1856-1939) fue el creador del psicoanálisis. Exploró el trasfondo inconsciente de las acciones humanas. Habló de la interpretación de los sueños, de los lapsus y los chistes. De esta manera llegó a una terapia psicológica a base de la interpretación con esos elementos, a partir de una asociación libre de ideas que hacía el paciente.

10. W. Post, *La crítica de la religión en Karl Marx*, Herder, Barcelona, 1972, pp. 136 ss.

como un purificador de la religión, que la limpia de esas actitudes farisaicas y mojigatas, para abrir a una vida más plena.[11]

Freud criticó a la religión por ser una ilusión que hacía creer en un Dios que era el sustituto del padre. Daba la ilusión infantil de tener a alguien todopoderoso que cuidaba de los hombres y los protegía. También dijo que la religión provenía de la culpa y la neurosis obsesiva de la reparación, porque en la horda primitiva los hijos mataron al padre opresor y lo devoraron, con lo cual se inició la religión totémica, en la que se endiosaba al padre y se le daba culto, en forma de comida ritual. Y también llegó a decir que la religión era semejante a una psicosis delirante, en la que se alucinaba al padre todopoderoso (que en el judaísmo había sido Moisés) o al hijo redentor (que en el cristianismo había sido Jesús). Pero también se ha visto que la religión puede ser liberadora, e impulsar a que el hombre madure. En lugar de la ilusión de Dios como un padre eternamente protector, uno que nos hace acceder a la creación. Y, en lugar de un Dios que hace delirar por el deseo, uno que nos hace apropiarnos de nuestro deseo y hacerlo realidad.[12]

Suele decirse que las críticas principales a la religión en los últimos tiempos proceden de esos tres filósofos de la sospecha quienes precisamente, han sospechado de la religión y la han señalado como disfraz de otros intereses humanos; sin embargo, también se ha dicho que, si bien se mira, esas críticas han ayudado a purificar la religión, la religiosidad. Los tres críticos han hecho que se intente que la religión no sirva para desviar la atención de este mundo, hacia un mundo ideal, el cielo, sino que sirva, al contrario, para comprometer más al hombre en el cultivo de este mundo, como co-creador con Dios. Las críticas de Marx han hecho que la religión no sirva de opio del pueblo, para alienarlo de su pobreza, sino para comprometerlo más en la construcción de un mundo mejor.

11. P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Eds. Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 370 ss.

12. A. Plé, *Freud et la réligion*, Éds. du Cerf, París, 1968, pp. 100 ss.; P. F. Villamarzo, *Psicoanálisis de la experiencia ético-religiosa*, Marova, Madrid, 1978, pp. 123 ss.

Las críticas de Nietzsche han servido para que la religión no se dedique a satanizar los bienes y placeres de esta vida, prometiendo el paraíso celestial, sino para que busque la manera de ubicar bien el goce de la vida e incluso santificarlo. Y las críticas de Freud han ayudado a que la religión no sea una ilusión infantilizante, sino un factor de desarrollo psicológico y maduración.

Religión y ciencia

En una línea parecida a la de los maestros de la sospecha se colocan las críticas que se han dirigido a la religión desde la ciencia, no en balde Marx y Freud pretendían estar criticándola desde la cientificidad, uno desde un socialismo científico que conocía la historia económica y otro desde la psicología científica. También se ha dicho que la física y la biología contradicen a la religión. Pero la física, sobre todo la astronomía, ha llegado a un punto en el que habla de un origen del universo, lo cual permite un creacionismo. Con las nuevas teorías del *Big-Bang*, se abre la puerta a un comienzo del mundo, un punto en el que puede situarse la acción creadora de Dios y el comienzo del tiempo.[13]

Y, por otra parte, la biología, con la teoría evolucionista de Darwin, parece destruir también el creacionismo; sin embargo, como lo han hecho ver científicos connotados, desde Teilhard de Chardin hasta Francisco J. Ayala, el evolucionismo no es incompatible con el creacionismo. Lo es visto como fijista, pero se puede hablar de un creacionismo evolucionista, en el que Dios imprime, en la creación, un orden que se va desplegando evolutivamente. Este evolucionismo creacionista, o creacionismo evolucionista, es compatible con la religión.[14]

13. T. Peters, "Creación del cosmos", en R. J. Russell *et al.* (eds.), *Física, filosofía y teología. Una búsqueda en común*, EDAMEX-UPAEP, México, 2002, pp. 307-333.

14. A. Gosztonyi, *El hombre y la evolución. La antropología filosófica de Teilhard de Chardin*, Studium, Madrid, 1970, pp. 171 ss.; F. J. Ayala, *Darwin y el Diseño Inteligente Creacionismo, cristianismo y evolución*, Alianza, Madrid, 2007, p. 15, "El mensaje central de este libro es que no hay contradicción necesaria entre la ciencia y las creencias religiosas".

No se trata de contrastar la religión con todas las objeciones que se le disparan desde la ciencia, sino sólo ésas, que son las más importantes. También se ha objetado desde la sociología y la antropología, pero con argumentos más débiles y menos de tomar en cuenta, ya que estas mismas ciencias son epistemológicamente más endebles que las llamadas "ciencias duras", como la física y la biología.

Tampoco se trata de demostrar la compatibilidad plena de la ciencia y la religión. Basta con mostrar que los datos científicos no han sido argumentos concluyentes en contra de la religión. Se llega a un punto en el que se ve que no son definitivos para descalificarla. Y eso es lo que le basta al filósofo teísta. Ya asumir el *onus probandi* de la existencia de Dios y de sus atributos es demasiado pesado; bastará con mostrar que no es irracional, sino razonable, al menos dentro de ciertos parámetros.

Conclusión

De esta manera, vemos cómo una hermenéutica analógica nos ayuda a desarrollar la filosofía de la religión, de un modo constructivo y abarcador. Nos permite hablar acerca de Dios con la advertencia de que es poco lo que alcanzamos a decir de Él, pero, al mismo tiempo, lo suficiente para saber algo, tal vez lo principal. No pretenderemos alcanzar una apropiación unívoca de su conocimiento, pero tampoco nos desesperanzaremos hundiéndonos en un lenguaje equívoco, que resulte un desconocimiento disfrazado.

Y, así, una filosofía de la religión, vertebrada con la hermenéutica analógica, resulta bastante para acercarnos al hecho o fenómeno religioso y, además, tratar de argumentar en favor de la existencia de Dios y de la propiedad del lenguaje analógico que usamos sobre Él. Fenomenológicamente, tendremos la aproximación al hecho religioso como correspondiente a algo trascendente y, analíticamente, tendremos el examen de los argumentos que nos permiten afirmarlo en su existencia y en su esencia o propiedades, de modo que algo podamos conocer de Él. Nada más, pero nada menos.

BIBLIOGRAFÍA

Filosofía en general

Beuchot, M. y M. Á. Sobrino, *Historia de la filosofía. Desde la antigüedad hasta la posmodernidad*, Ed. Torres, México, 1998.
Bochenski, J. M., *Introducción al pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 1976.
Castañeda, H. N., *On Philosophical Method*, Indiana University Press/Nous Publications, Bloomington, 1980.
Cousin, V., *Necesidad de la filosofía. (Introducción a la historia de la filosofía)*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947.
Körner, S., *¿Qué es filosofía?*, Ariel, Barcelona, 1976.
Randall Jr., J. H., y J. Buchler, *Philosophy. An Introduction*, Barnes and Noble, Nueva York, 1959.
Wahl, J., *Introducción a la filosofía*, FCE, México, 1988.

Filosofía del lenguaje

Beuchot, M., *Elementos de semiótica*, Eds. Surge, México, 2001.
——, *Temas de semiótica*, UNAM, México, 2002.
——, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, 4ª ed., UNAM/Ítaca, México, 2009.
Casetti, F., *Introducción a la semiótica*, Fontanella, Madrid, 1980.
Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2001.
Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca,1977.

Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.
Ricoeur, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, UIA/Siglo XXI, México, 1995.

Lógica

Beuchot, M., *Introducción a la lógica*, 2ª. ed., UNAM, México, 2009.
—, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Anthropos, Barcelona, 1999.
Bochenski, I. M., *Précis de logique mathématique*, F.G. Kroonder, Bussum, 1947.
—, *Los métodos actuales del pensamiento*, 8ª ed., Rialp, Madrid, 1973.
—, *Lógica y ontología*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1977.
Ferrater Mora, J. y H. Leblanc, *Lógica matemática*, México, FCE, 1983.
Haack, S., *Filosofía de las lógicas*, Cátedra, Madrid, 1982.
Quine, W. V. O., *Philosophy of Logic*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1970.

Epistemología

Beuchot, M., *Sobre el realismo y la verdad en el camino de la analogicidad*, Universidad Pontificia de México, México, 1998.
Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1966.
Kirham, L., *Theories of Thruth. A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1992.
Sosa, E., *El conocimiento reflexivo en los mejores círculos*, Cuadernos de Crítica, núm. 50, México, 2004.

Metafísica

Ávila, R., *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Trotta, Madrid, 2005.

Grondin, J., *Introduction à la métaphysique*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2004.

Strawson, P. F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, Londres, 1971.

Strawson, P. F., *Los límites del sentido*, Eds. de la Revista de Occidente, Madrid, 1975.

Antropología filosófica

Beuchot, M., *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2004.

Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, FCE, México, 1995.

Cassirer, E., *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, FCE, México, 1987.

Choza, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

Coreth, E., *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona,1985.

R. Frondizi, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, FCE, México, 1977.

Polanyi, M., en *El estudio del hombre*, Paidós, Buenos Aires, 1966.

Ética

Beuchot, M., *Ética*, Ed. Torres, México, 2004.

—, *Temas de ética aplicada*, Ed. Torres, México, 2007.

Cortina, A., *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001.

Domingo Moratalla, A., *Ética*, Acento Editorial, Madrid, 2001.
Hawkins, D. J. B., *El hombre y la moral*, Herder, Barcelona, 1965.
Rachels, J., *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México, 2007.
Teichman, J., *Ética social*, Cátedra, Madrid, 1998.

Filosofía del derecho

Beuchot, M., *Hermenéutica analógica y filosofía del derecho*, Ed. de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2007.
—, *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI, México, 2005.
Bobbio, N., *El tiempo de los derechos*, Ed. Sistema, Madrid, 1991.
Dworkin, R. M., *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984.
Kaufmann, A., *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, Temis, Bogotá, 1992.
Melkevik, B., *Horizons de la philosophie du droit*, L'Harmattan/Les Presses de l'Université de Laval, Montreal, 1998.
P. Ricoeur, *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 1999.
J. A. de la Torre Rangel, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, Porrúa, México, 2001.

Filosofía política

Arenas-Dolz, F., *Hacia una hermenéutica analógico-crítica*, Número especial de Analogía, 12, México, 2003.
Beuchot, M., *Filosofía política*, Ed. Torres, México, 2006.
Blanco Fernández, D., *Principios de filosofía política*, Síntesis, Madrid, 2000.
Dussel, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
Höffe, O., *Justicia política*, Paidós, Barcelona, 2003.
Mulhall, S. y A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Londres, 1993.
Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1989.

Filosofía de la historia

Aramayo, R. R. y T. Ausín (eds.), *Valores e historia en la Europa de siglo XXI*, Plaza y Valdés, Madrid/México, 2006.
Beuchot, M., *Filosofía de la historia*, UNAM, México, en prensa.
Löwith, K., *Nature, History, and Existentialism*, Northwestern University Press, Evanston, 1966.
Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, FCE, México, 2004.

Filosofía de la educación

Arriarán, S. y M. Beuchot, *Virtudes, valores y educación moral. Contra el paradigma neoliberal*, Universidad Pedagógica Nacional, México, 1999.
Beuchot, M., *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, Conacyt/UPN/Plaza y Valdés, México, 2009.
— y L. E. Primero Rivas, *Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano*, Primero Editores, México, 2006.
Carr, D., *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*, Routledge, Londres/Nueva York, 1991.
Gadamer, H.-G., *La educación es educarse*, Paidós, Barcelona, 2000
García Amilburu, M., *La educación, actividad interpretativa Hermenéutica y filosofía de la educación*, Dykinson, Madrid 2002.
Monroy Dávila, F., *La evaluación inscrita en la analogía y en la pedagogía de lo cotidiano*, Primero Editores, México, 2006.

Estética

Castro, S. J., *En teoría, es arte. Una introducción a la estética*, Eds San Esteban/Edibesa, Salamanca, 2005.
Danto, A. J., *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1997.

Gadamer, H.-G., *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*, Paidós, Barcelona, 1998.
Geulen, E., *The End of Art. Readings in a Rumor after Hegel*, Stanford University Press, Stanford, CA, 2006.
Grave Tirado, C., *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, UNAM, México, 2002.
Heidegger, M., *Arte y poesía*, FCE, México, 1958.
Langer, S., *Los problemas del arte*, Eds. Infinito, Buenos Aires, 1966.
Nédoncelle, M., *Introducción a la estética*, Eds. Troquel, Buenos Aires, 1966.

Filosofía de la religión

Davies, B., *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford/Nueva York, 1987.
Farré, L., *Filosofía de la religión*, Losada, Buenos Aires, 1969.
García de la Sienra, A. (ed.), *The Rationality of Theism*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta, 2000.
Gómez Caffarena, J. y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Eds. de la Revista de Occidente, Madrid, 1973.
Gómez Caffarena, J., *Lenguaje sobre Dios*, Fundación Santa María, Madrid, 1985.
Kenny, A., *The God of the Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
Russell, R. J., *et al.* (eds.), *Física, filosofía y teología. Una búsqueda en común*, Edamex/UPAEP, México, 2002.

ANEXO
CRONOLOGÍA DE FILÓSOFOS HASTA NUESTROS DÍAS

Filosofía antigua

Escuela naturalista de Jonia: Tales (640?-547), Anaximandro (626-546), Anaxímenes (585-528).

Escuela matemática de Italia: Pitágoras (570-497) y los pitagóricos.

Escuela idealista de Elea: Jenófanes (h.570-475), Parménides (515/10-444), Zenón (490/85-420), Meliso (h.443).

Escuela empirista: Heráclito de Éfeso (h.540-480), Empédocles (h.495-435), Anaxágoras (500-428).

Escuela atomista de Abdera: Leucipo (h.437), Demócrito (460-370).

Escuelas de Atenas:

Sofistas: Protágoras (480-410), Gorgias (484-375?).

Sócrates (469-399).

Platón (427-347).

Aristóteles (384-322).

Pirronismo: Pirrón (h.365-h.275).

Estoicismo: Zenón (359/33-262), Crisipo (281/77-208).

Epicureísmo: Epicuro (341-270).

Nueva Academia: Arcesilao (315-241), Carnéades (214-129).

Romanos: Séneca (4 a.C.-65 d.C.), Marco Aurelio (121-180), Cicerón (106-43).

Escuela greco-judía: Filón de Alejandría (25 a.C.-50 d.C.).

Neoplatonismo: Plotino (204/5-270), Porfirio (h.233-304), Jámblico (h.250-330), Proclo (h.411-485).

Filosofía patrística

Apologistas: San Justino (100/10-165), San Ireneo (h.140-h.177), Atenágoras (fines s. II).

Alejandrinos: San Clemente (h.145/50-215), Orígenes (h.185-255).

Africanos: Tertuliano (h.160-230), Arnobio (h.260-h.327), Lactancio (nacido h. 250).

Griegos: San Basilio (h.330-379), San Gregorio de Nacianzo (330-390), San Gregorio de Nisa (h.335-post 394), Pseudo-Dionisio (h.500).

Latinos: San Hilario (h.315-367), San Ambrosio (333-397), San Agustín (354-430).

Otros: Claudiano (+h.473), Boecio (480-524), San Isidoro (h.560-633), San Beda (672/3-735).

Filosofía medieval escolástica

Judíos: Isaac Israeli (+h.940), Abengabirol (h.1020-p.1058), Maimónides (1135-1204).

Árabes: Al-Kindi (h. 796-874), Alfarabi (870-950), Avicena (980-1037), Algazel (1058-1111), Averroes (1126-1198).

Escuela palatina: Alcuino (730/5-804), Rabano Mauro (h.784-856), Escoto Eriúgena (h.810-h.870), Gerberto (+1003).

Dialécticos: San Anselmo (1033/4-1109), Pedro Abelardo (1079-1142).

Traductores: Domingo Gundisalvo (mediados s. XII), Gerardo de Cremona (h.1114-1187).

Enciclopedistas: Thierry de Chartres (+1155), Hugo de San Víctor (+1141), Vicente de Beauvais (+1264).

Universidades: Guillermo de Auvernia (h.1180-1249), Sigerio de Brabante (+h.1284).

Dominicos: San Alberto Magno (1206-1280), Santo Tomás de Aquino (1225-1274).

Franciscanos: Alejandro de Hales (1170/80-1245), San Buenaventura (1217-1274), Rogerio Bacon (h.1210/14-1292), Juan Duns Escoto (1265/6-1308), Raimundo Lulio (1235-1315), Guillermo de Ockham (h.1285-1349).

Filosofía moderna

Humanistas renacentistas: Ficino (1433-1499), Erasmo (1467-1536), Maquiavelo (1469-1527), Tomás Moro (1480-1535), Juan Luis Vives (1492-1540), Giordano Bruno (1548-1600).

Racionalismo: Renato Descartes (1596-1650), Nicolás Malebranche (1638-1715), Benito Spinoza (1632-1677), G.G. Leibniz (1646-1716).

Empiristas: Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776).

Escuela escocesa: Thomas Reid (1710-1796).

Ilustrados: Voltaire (1694-1778), Condillac (1715-1757), Diderot (1713-1784), J. J. Rousseau (1712-1778).

Idealismo trascendental: I. Kant (1724-1804).

Idealismo subjetivo: J.T. Fichte (1762-1814).

Idealismo objetivo: F. Schelling (1775-1854).

Idealismo absoluto: G.W. F. Hegel (1770-1831).

Pesimismo: Schopenhauer (1788-1860).

Eclecticismo: V. Cousin (1792-1867).

Positivismo: A. Comte (1798-1857), J. S. Mill (1806-1873), H. Spencer (1820-1900).

Socialismo: H. Saint-Simon (1760-1825), Ch. Fourier (1772-1837), K. Marx (1818-1883).

Vitalismo: F. Nietzsche (1844-1900), W. Dilthey (1833-1912).

Filosofía contemporánea

Intuicionismo: H. Bergson (1859-1941).

Pragmatismo: Ch. S. Peirce (1839-1914), W. James (1842-1910), J. Dewey (1859-1952).

Fenomenología: E. Husserl (1859-1938), M. Scheler (1874-1928), N. Hartmann (1882-1950), M. Merleau-Ponty (1908-1961).

Existencialismo: K. Jaspers (1883-1969), M. Heidegger (1889-1976), G. Marcel (1889-1973), J.P. Sartre (1905-1982).

Atomismo lógico: B. Russell (1872-1970), L. Wittgenstein (1889-1951).

Positivismo lógico: M. Schlick (1882-1936), R. Carnap (1891-1970), A. J. Ayer (1910-1990).

Filosofía analítica: J. L. Austin (1911-1960), G. Ryle (1900-1976), W.V.O. Quine (1908-2000), P. F. Strawson (1919-2003), H. Putnam (1926-).

Hermenéutica: H.-G. Gadamer (1900-2002), P. Ricoeur (1913-2007), J. Habermas (1929-).

Estructuralismo y postestructuralismo: F. de Saussure (1857-1913), C. Lévi-Strauss (1908-1990), M. Foucault (1926-1984).

Filosofía posmoderna: J.-F. Lyotard (1924-1999), G. Deleuze (1925-1995), J. Derrida (1930-2004), R. Rorty (1931-2007), G. Vattimo (1936-).

Comunitaristas: A. MacIntyre (1929-), Ch. Taylor (1931-).

ÍNDICE

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

El mismo Mauricio Beuchot nos dice: "Esta obra intenta ser un manual o resumen de filosofía. Se tratarán las partes más importantes, las que no deberían faltar en una iniciación a esta disciplina tan amplia del saber". Así, el autor nos lleva de una manera sencilla, pero sin perder profundidad, por las principales corrientes filosóficas: filosofía del lenguaje, semiótica, hermenéutica, lógica, epistemología, filosofía de la ciencia, ontología, metafísica, antropología filosófica, estética, filosofía del derecho, filosofía política, filosofía de la historia, filosofía de la educación, ética y filosofía de la religión.

Un libro fundamental para comprender la historia del pensamiento a través de uno de los filósofos más importantes de Iberoamérica.



Mauricio Beuchot (Torreón, Coahuila, 1950). Sacerdote dominico, historiador y filósofo. Autor de más de 40 libros. Es fundador de la propuesta llamada Hermenéutica Analógica, reconocida hoy en día como una propuesta original y novedosa en el campo de la hermenéutica filosófica. Desde 1985 es investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, donde es coordinador del Seminario de Hermenéutica. Miembro de la Academia Mexicana de la Historia, de la Academia Mexicana de la Lengua y de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino.

